Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/lamourdedieuetla0001preg

2 vol. 14.25

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Sens Commun, la Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques. 3e édition, 1 vol. in-16, 400 pp. Paris, Librairie Desclée et Cie, 30, rue Saint-Sulpice . . **20 fr.**

Dieu, son existence et sa nature, solution thomiste des antinomies agnostiques. 5e édition. 1 vol. grand in-8°, 770 pp. G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris. . . . **45 fr.**

Les Perfections divines (extrait du précédent, sans discussions philosophiques). 1 vol. in-8° de 340 pp. Beauchesne éditeur . . . . . **18 fr.**

De Revelatione ab Ecclesia catholica proposita. 2e édition, 2 vol. grand in-8°, 564-482 pp. Rome, F. Ferrari ; Paris, Gabalda . . . . . **45 fr.**
3e Édition abrégée. . . . . **35 fr**

Perfection chrétienne et Contemplation. 2 vol. in-8° de 424-514 p. Paris, Librairie Desclée et Cie, 30, rue Saint-Sulpice. . . . . **32 fr. 50**

P. RÉG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.,
Professeur à la Faculté de théologie
de l'Angelico, Rome

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus

Étude de théologie mystique

sur le

Problème de l'amour et les purifications passives

d'après les principes de saint Thomas d'Aquin
et la doctrine de saint Jean de la Croix

ALMA COLLEGE
247.04
LIBRARY
G 193
Alma, California

TOME Ier

Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos. Manete in dilectione mea. (Joan., xv, 9.

ÉDITIONS DU CERF
JUVISY (S.-et-O.)

44099

Nous soussignés avons lu l'ouvrage du P. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., Maître en théologie, intitulé *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus* (Traité des grâces purificatrices), et nous en approuvons la publication.

fr. M.-V. Bernadot, O. P.
fr. Ét.-M. Lajeunie, O. P.

Imprimi potest.

fr. A. Lemonnyer, O. P.
Vic. prov.

5 septembre 1929.

Imprimatur.

Pictavii, die 5ª Decembris 1929.

P. Le Guichaoua,
v. g.

A LA BIENHEUREUSE VIERGE MARIE
MÈRE DE DIEU ET MÉDIATRICE

qui mieux que personne a compris
les sept dernières paroles de son Fils
mourant sur la Croix
et peut nous en obtenir l'intelligence,

Humble hommage de profonde gratitude
et de filiale obéissance.

INTRODUCTION

Tant d'excellents livres ont été écrits sur l'amour de Dieu par les grands théologiens spéculatifs et les grands mystiques, qu'il n'y a qu'à se pénétrer de ce qu'ils contiennent et nous ne saurions désirer autre chose que de les bien entendre. Mais les œuvres des grands maîtres de la spéculation théologique, comme saint Thomas, et celles des mystiques proprement dits, comme saint Jean de la Croix, présentent de sérieuses différences de forme et de point de vue et il est utile de les confronter, non pas pour établir entre elles une concordance qui supprimerait leur originalité propre et la différence des points de vue, mais pour voir si, à raison même de cette différence, ces œuvres ne s'éclairent pas mutuellement. C'est le but de notre recherche.

Dans un précédent ouvrage intitulé *Perfection chrétienne et contemplation*, nous avons vu que la perfection chrétienne consiste spécialement dans la charité, ou l'amour de Dieu et du prochain, et que la perfection de cette vertu tombe sous le précepte de l'amour, non pas comme matière ou chose à réaliser immédiatement, mais comme la fin, vers laquelle *tous* les hommes doivent tendre, chacun selon sa condition. Nous ajoutions que les dons du Saint-Esprit, particulièrement les dons d'intelligence et de sagesse, principes de la contemplation infuse, sont connexes avec la charité, se développent avec elle, et que la contemplation infuse des mystères de la foi est ainsi dans la *voie normale* de la sainteté. Saint Jean de la Croix

a montré en effet que cette contemplation très distincte des grâces extraordinaires (visions, révélations, paroles intérieures, etc.) commence d'ordinaire au début de la voie illuminative prise en son vrai sens non amoindri, et s'épanouit dans la voie unitive (1).

Ce premier ouvrage était un exposé des principes de la théologie ascétique et mystique, il aurait pu avoir pour titre : l'Amour de Dieu et la contemplation.

Dans celui-ci, intitulé *l'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, nous ne reprenons pas l'étude des problèmes déjà traités, nous supposons la solution que nous en avons donnée à la lumière des principes de saint Thomas et de saint Jean de la Croix. Mais nous confirmons ici cette solution par ce que ces deux grands Maîtres enseignent sur l'Amour de Dieu et le mystère de la Croix.

Ce sujet touche manifestement ce qu'il y a de plus profond dans la vie intérieure de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par suite dans celle du chrétien qui doit l'imiter. Ce n'est guère que par la voie royale de la Croix que l'âme chrétienne entre vraiment dans la contemplation surnaturelle des mystères de la foi et en vit profondément avec amour.

Division du sujet

La première partie de l'ouvrage considère en général l'Amour de Dieu pour nous, la réponse qu'il attend et le mystère de la Croix. Elle contient une étude du problème

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. 8 : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants. » — *Ibid.*, ch. 9 (3e signe) : « Dieu commence alors *à se communiquer* non plus par les sens comme auparavant, au moyen du raisonnement..., mais d'une façon purement spirituelle, en un acte de simple contemplation. » — *Ibid.*, ch. 14 : « *Les progressants* ou avancés se trouvent dans la *voie illuminative*, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse*. » Item *Montée du Carmel*, l. II, ch. 13.

de l'amour, qui revient à cette question : l'amour pur ou désintéressé de Dieu est-il possible, et, si oui, quel est son rapport avec l'amour de nous-mêmes? En d'autres termes, l'inclination primordiale de notre nature nous porte-t-elle surtout à l'amour de nous-mêmes ou plus encore à l'amour de Dieu ? Nous étudierons ce problème à la lumière des principes de saint Thomas, qui contiennent virtuellement la métaphysique et la théologie de l'amour; nous verrons aussi quels sont les rapports de ces principes avec le mystère de la Croix en Notre-Seigneur et en son corps mystique.

Nous verrons ensuite ce que doit être dans le chrétien vraiment fidèle le progrès de l'amour de Dieu par la mortification rendue nécessaire par les suites du péché originel et de nos péchés personnels, comme aussi par l'élévation infinie de notre fin surnaturelle.

Nous examinerons les lois du progrès de l'amour de Dieu ou de l'augmentation de la charité, augmentation obtenue par nos actes méritoires et aussi par la communion eucharistique; nous verrons comment, sans brûler les étapes, ce progrès doit être en principe toujours plus rapide ou accéléré.

Nous serons ainsi préparés à mieux comprendre ce que sont les croix de la sensibilité et celles de l'esprit, le rôle de ces grâces purificatrices et la conduite à tenir dans ces épreuves. Nous parlerons enfin de la vie d'union en elle-même, de ses rapports avec l'habitation de la sainte Trinité en nous, avec l'influence de l'humanité du Sauveur et de Marie Médiatrice.

Ces pages sont ainsi un *traité des grâces purificatrices*, précédé d'une introduction sur l'Amour de Dieu pour nous et la réponse qu'il attend. Nous y avons particulièrement développé, sous le titre de « Croix de la sensibilité » et « Croix de l'esprit », l'enseignement de saint Jean de la Croix sur les purifications passives des sens et celles

de l'esprit, sur les états qui les précèdent et ceux qui les suivent.

Bien que saint Thomas d'Aquin n'ait pas traité *ex professo* de ces purifications, il nous a donné, dans les questions de la grâce, des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit qui les accompagnent, les principes qui permettent de mieux entendre, en les éclairant d'en haut, si l'on peut dire, les descriptions données par le Docteur du Carmel, qui reproduit en les enrichissant celles faites déjà par saint Grégoire dans ses réflexions sur le livre de Job, plus tard par Hugues de Saint-Victor et par Tauler.

Nous avons souvent préféré au terme « purifications passives » celui plus général et plus profond de « *croix* » au sens que Notre-Seigneur lui-même lui donne dans l'Évangile, que les Pères ont si souvent expliqué, et que la liturgie chante si admirablement surtout au temps de la Passion du Sauveur. Saint Thomas, en traitant de cette divine Passion, nous a laissé des vues très profondes sur l'Amour de Dieu et le mystère de la Croix. Ces vues, unies à sa doctrine sur la charité, sur la foi vive, et sur le rôle purificateur des dons de science et d'intelligence, permettent de mieux saisir le sens et la portée des assertions de saint Jean de la Croix. Ces deux grands guides s'éclairent ainsi mutuellement ; les vues abstraites de saint Thomas nous montrent *l'essence* profonde des choses que décrit de façon si concrète et vivante le grand mystique du Carmel. Par ce rapprochement, la doctrine de la *Somme théologique* apparaît beaucoup plus vivante, riche en perspectives très élevées, et celle de la *Nuit obscure* beaucoup plus théologique qu'il ne paraissait au premier abord. Saint Thomas a montré surtout qu'elle est l'essence ou la nature des vertus infuses et des dons, il a déduit leurs propriétés, leur mutuelles relations ; saint Jean de la Croix a décrit surtout leur progrès jusqu'à leur parfait épanouissement.

Il n'est pas inutile de noter dès le début ce qui les distingue et ce qui les rapproche.

***

La théologie de saint Thomas et la spiritualité de saint Jean de la Croix

A qui fréquente depuis longtemps les œuvres de saint Thomas et qui a médité celles de saint Jean de la Croix, il est aisé de voir qu'il existe entre elles un accord fondamental. Tandis que, assez souvent, les mystiques dédaignent la théologie scolastique, saint Jean de la Croix, qui la connaissait bien, a un grand respect pour elle, surtout pour le Docteur Angélique, qu'il suit particulièrement sur les questions relatives à la grâce habituelle et actuelle, aux vertus infuses et aux dons du Saint-Esprit. Cependant il paraît difficile à quelques-uns de trouver une harmonie parfaite entre les deux doctrines.

Saint Thomas, dit-on, à la suite d'Aristote, a pour caractéristique *la mesure*, qui garde à toutes les choses humaines leur valeur, sans méconnaître jamais pour cela l'infinie grandeur de Dieu. Saint Jean de la Croix représente l'excès, au sens d'*excessus mentis*; il rappelle incessamment que la mesure de notre amour de Dieu est d'être sans mesure, et pour mettre mieux en relief la valeur de l'union divine il semble déprécier à l'extrême les choses humaines.

Si l'on oublie ici la différence qui existe entre la terminologie scolastique et le langage mystique, on peut croire à une divergence doctrinale assez profonde.

Elle paraîtra plus profonde encore si, pour définir la mesure chère à saint Thomas, on voit dans sa doctrine une conception *modérée* ou *moyenne*, qui se situerait à

égale distance du minimisme philosophique et théologique et de l'extrême opposé.

Il n'est pas rare d'entendre présenter ainsi les thèses fondamentales du thomisme, lorsqu'on les situe, en philosophie, entre l'empirisme sensualiste et l'idéalisme platonicien, entre le matérialisme et le spiritualisme exagéré; en théologie, entre le pélagianisme et le prédestinatianisme, ou en morale entre le laxisme et le rigorisme, entre le libéralisme et l'autoritarisme. Rien de plus facile que ces antithèses, où l'on réfute souvent le premier des deux extrêmes par l'autre et celui-ci par le précédent, pour s'en tenir à un vague milieu, qui n'est fréquemment qu'un compromis instable, oscillant toujours entre les termes opposés, selon les besoins du moment : ce qui fait dire aux agnostiques que les antinomies sont insolubles. N'est-ce pas là ce qu'on appelle l'éclectisme et dans l'ordre pratique l'opportunisme?

Si telle était la doctrine de saint Thomas, il y aurait certes une divergence très profonde entre elle et la pensée de saint Jean de la Croix; inutile d'insister sur ce point. Mais le thomisme est-il cette conception *moyenne*, chère aux éclectiques, à égale distance des minimistes et des extrémistes? N'est-il pas plutôt un *sommet*, au-dessus des systèmes extrêmes opposés entre eux, limites forcées des divagations de l'erreur, et au-dessus aussi de l'éclectisme, qui reste toujours à mi-côte, parce qu'il ne saisit pas toute l'élévation et l'universalité des principes, qui seuls rendent intelligibles les aspects les plus divers du réel?

La vérité n'est pas sur le même plan horizontal, au même niveau, que les deux erreurs contraires qu'elle combat; elle s'élève très au-dessus d'elles, comme un point culminant, d'où procède le rayonnement des principes. L'éclectisme n'y est jamais parvenu. Il cherche, lui, en ses oscillations, à rester à égale distance du sommet de cette élévation et des erreurs, qui sont comme les deux

extrémités de la base. La marche sûre vers la vérité ne doit pas être une fluctuation entre ces extrêmes, mais une ascension, qui ne dévie ni à droite, ni à gauche, comme le sentier dessiné par saint Jean de la Croix sur la figure qui représente la montée du Carmel.

Il serait facile, si nous en avions le temps, de montrer que telle est la marche de saint Thomas vers les sommets de vérité, que telle est *la mesure* qui caractérise sa doctrine. On pourrait examiner de ce point de vue les problèmes du devenir et de l'être, de la connaissance, de l'union de l'âme et du corps, des rapports de l'intelligence et de la volonté et bien d'autres, mais cela nous conduirait évidemment trop loin de la spiritualité de saint Jean de la Croix. Comme ce grand mystique, après avoir reçu à Salamanque (1) une formation thomiste, à laquelle il entendit rester fidèle, n'a traité somme toute que des rapports intimes de l'âme avec Dieu, de l'union divine ici-bas et de ce qui la prépare, si nous voulons comparer sa doctrine avec celle de saint Thomas, il nous faut considérer surtout les termes de cette union : Dieu dans sa vie intime, auteur de la grâce et l'âme humaine surnaturalisée par la grâce, les vertus infuses et les dons. De ce point de vue, nous allons le voir, non seulement la distance qui paraît séparer les deux conceptions se réduit singulièrement, mais saint Jean de la Croix montre souvent d'une façon merveilleuse les virtualités les plus riches et les plus hautes de la doctrine de saint Thomas, tout ce que contiennent ses principes les plus élevés. Le Docteur Angélique certes conserve aux choses humaines leur valeur, mais il ajoute toujours qu'elle est infiniment petite en comparaison de l'infinie grandeur de Dieu. Or saint Jean de la Croix en toutes ses œuvres ne cesse de chanter cette infi-

(1) Il y suivit les cours du dominicain Mancio de Corpore Christi, qui expliquait la Somme de saint Thomas article par article, d'après Cajetan.

nie grandeur, en nous disant quelles purifications sont nécessaires pour nous rapprocher de la lumière inaccessible de Dieu, quelles sont les conditions indispensables de l'union divine, qui est ici-bas le *couronnement suprême* mais *normal* de la vie de la grâce, normal en droit tout au moins, sinon en fait à raison de l'humaine faiblesse.

Voyons donc d'abord ce que ces deux doctrines nous disent de Dieu cause première et fin dernière surnaturelle; nous verrons ensuite ce qu'elles nous enseignent sur l'âme déifiée par la grâce des vertus et des dons.

I

Lorsqu'il s'agit de Dieu, cause première, il ne viendra, croyons-nous, à l'idée de personne de soutenir que la pensée de saint Thomas est une conception moyenne entre les atténuations invraisemblables des minimistes et les élévations des grands mystiques. Nul mieux que le Docteur Angélique n'a affirmé le souverain domaine de Dieu sur tout le créé, personne n'a mieux montré l'universalité de la causalité divine, ni l'élévation infinie de notre fin surnaturelle.

La causalité divine, selon lui, de par son efficacité intrinsèque et transcendante, meut infailliblement celui qui fait le bien, non seulement à vouloir le bien en général, mais à choisir tel bien salutaire en particulier, et loin de blesser notre liberté, elle s'étend jusqu'au mode libre de notre détermination (1).

(1) I^a, q. 19, a. 4 : « Effectus determinati ab infinita ipsius (Dei) perfectione procedunt, *secundum determinationem* voluntatis et intellectus ipsius. » — Ibid., a. 8, ad 2^um : « Ex hoc ipso quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant *contingenter* vel necessario *quae sic fieri vult.* » — I^a, q. 83, a. 1, ad 3 : « Movendo causas voluntarias, non aufert (Deus) quin actiones earum sint voluntariae, sed *potius hoc in eis facit.* » Item I^a II^ae, q. 10, a. 4, c. et ad 3.

La doctrine thomiste de la grâce n'est pas seulement à distance égale du pélagianisme et du prédestinatianisme renouvelé par Calvin, elle s'élève aussi au-dessus des conceptions moyennes, qui, comme les différentes formes du congruisme, limitent toujours l'universelle causalité de l'agent premier, l'efficacité souveraine de la grâce et ne peuvent donner tout leur sens aux paroles de saint Paul : « *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu?* » (I Cor., IV, 7.) « *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir* » (Phil., II, 13).

Ici sur ce point fondamental, saint Jean de la Croix n'est pas seulement, comme le sont les Carmes de Salamanque, le fidèle disciple de saint Thomas, mais il a vécu cette doctrine à des profondeurs que très peu d'âmes ont connues. Ce que dit spéculativement le prince des théologiens de l'efficacité intrinsèque de la grâce, saint Jean de la Croix l'a expérimenté surtout dans ces purifications passives de l'esprit, où les tentations contre les vertus théologales sont telles, que, bien sûr, Dieu seul peut donner la victoire, par sa grâce qui non seulement prévient notre choix, mais le produit infailliblement en nous et avec nous. « Si vous attendez mes œuvres, Seigneur, dit le saint dans une de ses prières, pour m'accorder ce que je demande, donnez-les-moi, opérez-les en moi, et joignez-y les peines que vous voudrez bien accepter de moi (1). »

(1) *Aphorismes de saint Jean de la Croix*, texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe d'Andújar par Jean Baruzi. 1924, Bordeaux, Ferret, p. 13 : « .....| y si es q̄
esperas a mis obras para por ese
medio concederme mi ruego
damelas tu y obramelas, y las pe
nas que tu quisieres aceptar... »

Voir de même *Œuvres de saint Jean de la Croix*, trad. fr. des Carmélites, t. I, p. 475 : *Prière de l'âme embrasée*. C'est dans cette prière qu'il est dit : « L'âme dure en son amour-propre s'endurcit ; si toi, en ton amour, ô Jésus de bonté, n'adoucis l'âme, toujours elle persévérera en sa naturelle dureté... Toi, Seigneur, tu relèves avec allégresse et amour celui qui t'offense, et moi je ne relève ni ne sais aimer celui qui m'irrite. »

C'est l'idée qui revient souvent dans l'*oracion de alma enamorada* conservée dans le manuscrit autographe d'Andújar.

En particulier ce que l'auteur de *Nuit obscure* et de *Vive flamme* a admirablement vu, ce sont les conséquences de la distinction profonde et souvent méconnue, établie par saint Augustin et par saint Thomas entre *la grâce opérante*, sous laquelle l'âme est mue sans se mouvoir à proprement parler elle-même, et *la grâce coopérante*, sous laquelle elle est mue et se meut aussi par sa propre activité (1).

Saint Jean de la Croix a saisi, comme les meilleurs thomistes (2), que sous *la grâce actuelle opérante*, sous l'inspiration divine qui domine dans l'*état passif*, il peut y avoir non seulement de notre part un acte vital, mais un acte libre et méritoire, sans être pourtant un acte proprement délibéré, fruit d'une délibération discursive. Tel est l'acte du don de piété sous une inspiration spéciale du Saint-Esprit, supérieur à l'acte de la vertu de religion, dirigée par la délibération de la prudence chrétienne. Nous nous mettons quand nous le voulons à réciter le rosaire, mais nous n'avons pas à volonté l'élan filial du cœur vers notre Père du ciel. L'âme ne se porte point d'elle-même, par sa propre industrie, aux actes des dons comme à ceux qu'elle se propose d'avance d'accomplir; elle y est portée par l'Esprit-Saint, au-dessus de la délibé-

(1) I^a II^ae, q. 111, a. 2 : « In illo effectu in quo mens nostra est *mota* et *non movens*, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et *movet* et *movetur*, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. » — Cf. supra, I^a II^ae, q. 9, a. 3 : « Voluntas per hoc quod vult finem, *movet seipsam* ad volendum ea quae sunt ad finem. »

(2) Cf. Del Prado, O. P., *de Gratia et Libero arbitrio*, t. II, p. 220, 223. — Nous avons traité ailleurs assez longuement cette question; cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 362 ss.

ration humaine, mais elle consent librement a recevoir l'inspiration divine. Cela non seulement saint Jean de la Croix, comme les plus pénétrants interprètes de saint Thomas, l'a compris, mais il en a fait comme le principe de sa doctrine mystique, qui distingue toujours si nettement les actes auxquels l'âme se meut de sa propre activité sous la grâce actuelle commune et coopérante et les actes supérieurs auxquels elle ne saurait se mouvoir elle-même, mais que Dieu seul peut produire en elle, comme la contemplation infuse et l'amour qui en résulte, actes non seulement vitaux, mais libres et *méritoires*, non seulement dans les purifications douloureuses, mais jusque dans l'extase et le ravissement.

C'est parce qu'il vivait profondément ces doctrines sur la grâce, que saint Jean de la Croix admit sans difficulté aucune l'enseignement de saint Thomas sur la gratuité de la prédestination à la gloire. Et ceci est à noter attentivement pour ne pas fausser ce qu'il nous dit de l'appel des âmes intérieures à la contemplation infuse, qui est, selon lui, dans la voie normale de la sainteté. Bien que la vie éternelle soit le couronnement normal de la vie de la grâce, d'elle il est dit dans l'Évangile : « beaucoup d'appelés, peu d'élus ». Il faut en dire autant de l'union divine, qui en est ici-bas le prélude normal, et saint Jean de la Croix le dit de la même manière que saint Thomas. On lit dans le *Cantique spirituel*, IV^e^ P., str. 38, trad. Hoornaert, p. 302 : « En ce jour de l'éternité, c'est-à-dire avant la création, et selon son bon plaisir, Dieu a prédestiné l'âme à la gloire et a déterminé le degré qu'elle y occuperait. Dès ce moment, cette gloire est devenue la propriété de l'âme et cela de façon si absolue, qu'aucune vicissitude, ni les temporelles, ni les spirituelles, ne sont capables de la lui enlever radicalement, car ce que Dieu lui a donné ainsi gratuitement ne peut manquer de demeurer toujours son bien. » De même encore dans *la*

Montée du Carmel, l. II, c. 4 : « Dieu dispose librement de ce degré d'union, comme il dispose du degré de la vision béatifique. »

Cet accord de saint Jean de la Croix avec saint Thomas sur les doctrines de la grâce et de la prédestination n'est certes pas accidentel, ni matériel, il est essentiel et formel, vraiment foncier, il porte sur l'esprit même des deux doctrines et toute leur orientation.

*
* *

Il n'apparaît pas moins, toujours au sujet de Dieu lui-même, lorsqu'il s'agit de *l'élévation infinie de notre fin surnaturelle*. Tandis que le sentimentalisme des modernistes tend à confondre, selon la méthode et la doctrine d'immanence, l'ordre de la grâce avec celui de la nature et même nos facultés supérieures avec la sensibilité, ce qui conduit à nier la nécessité de la mortification et de la croix, saint Jean de la Croix affirme au contraire, dans les termes les plus expressifs, à la suite de saint Thomas (1), la distance infinie de l'ordre de la nature et de celui de la grâce; constamment il déclare que ce dernier est de soi et absolument inaccessible aux forces naturelles de l'homme ou de l'ange quel que soit leur développement. C'est même parce qu'il croit très fermement à la transcendance infinie de l'ordre surnaturel, qu'il insiste tant, plus qu'on ne l'a jamais fait, sur les *purifications passives de l'esprit*, qui libèrent de tout alliage naturel les actes des vertus théologales, tout comme il n'insiste sur la nécessité des *purifications passives des sens* que parce qu'il est absolument convaincu, à la suite de saint Thomas, et contrairement à l'empirisme nominaliste, de la supériorité absolue de notre intelligence éclairée par la foi et de notre

(1) I°, q. 12, a. 4.

volonté animée par la charité sur notre imagination et notre sensibilité. Il y a là trois ordres infiniment distants les uns des autres, et cela non pas en vertu d'un décret libre de Dieu, comme l'a voulu Duns Scot, mais par leur nature même, de par l'élévation infinie de la nature même de Dieu, de sa vie intime, inaccessible aux forces *naturelles* de toute intelligence créée et créable.

Comme saint Thomas, saint Jean de la Croix nous redit par toutes ses œuvres que l'imagination et la sensibilité la plus riche pourraient se développer à l'infini dans leur ordre, sans jamais atteindre le moindre degré de vie intellectuelle et morale, tout comme la force naturelle de notre raison et de notre volonté ou même celle de l'ange le plus élevé pourrait croître toujours sans jamais atteindre la valeur du moindre degré de grâce, de foi infuse et de charité contenu dans l'âme d'un petit baptisé. « *Bonum gratiae unius*, avait dit le Docteur angélique, *majus est quam bonum naturae totius universi* » (I^{a} II^{ae}, q. 113, a. 9, ad 2).

Ces vérités primordiales, si nettement affirmées par saint Thomas, si méconnues par les théologiens nominalistes et leurs successeurs, plus récemment par les modernistes lors même qu'ils écrivent sur la Nuit obscure, nul peut-être n'en a mieux vu les conséquences pratiques dans l'ordre de la vie surnaturelle que saint Jean de la Croix; c'est ce qui a absolument échappé à M. Baruzi resté captif, dans son récent ouvrage, des principes de l'immanentisme idéaliste.

De plus, l'auteur de la *Nuit obscure* est tellement convaincu que ces vérités si hautes ne sauraient trouver une expression suffisante en notre langage humain, qu'il a souvent recours, pour nous les faire bien entendre, à l'hyperbole mystique. C'est ici que sa terminologie diffère de celle de saint Thomas et des scolastiques, mais cette différence d'expression n'est point une divergence doctrinale;

loin de là, saint Jean de la Croix met l'accent sur ce qui en théologie est l'âme même du corps doctrinal, pour nous en faire comprendre toute la valeur et nous sortir de nos habitudes qui tendent à matérialiser les choses spirituelles les plus hautes et à tout faire voir sur le même plan.

Les lecteurs peu familiarisés avec sa manière croient trouver chez lui des expressions excessives sur la nécessité de l'austérité et des purifications, expressions peu conformes, dit-on, à la modération de saint Thomas. Ils oublient que saint Thomas lui-même a reconnu la légitimité, comme moyen d'expression, de l'hyperbole mystique, assez courante d'ailleurs, non seulement chez les grands auteurs spirituels, mais aussi dans la sainte Écriture (1). Il y est parlé du néant de la créature (*substantia mea quasi nihilum ante te*), pour bien faire entendre qu'on ne peut *pas assez* dire combien la créature même la mieux douée est peu de chose en comparaison de Dieu. Cette manière de parler se conçoit fort bien, étant donné le but de celui qui parle. Ainsi Notre-Seigneur dit : « Si ton œil te scandalise, arrache-le ; ta main, coupe-la. » Le style spirituel ou mystique n'est pas le style scolastique ; l'erreur serait seulement de soutenir, par exemple sur le néant des créatures, comme vraies scolastiquement, des propositions qui ne sont vraies que dans le langage mystique, où l'on tient compte de l'hyperbole susdite, et où l'on s'en sert en connaissance de cause. Prendre à la lettre cette manière de parler conduirait à dire que les créatures en rigueur de termes ne sont absolument rien, que Dieu seul existe, ce qui serait nier le dogme de la création ou confondre avec les panthéistes et immanentistes l'être de la créature avec celui de Dieu ; ce serait nier le libre-arbitre créé et par suite l'existence du péché. Si plusieurs mystiques ont pris cette direction, si c'est là le danger de la conception

(1) Cf. S. Thomas, *in Isaiam*, c. 5 et 13.

de maître Eckhart, rien n'est plus contraire à la doctrine de saint Jean de la Croix, qui affirme constamment, dans l'ordre des choses spirituelles, avec l'existence du péché qui exige une purification profonde, la distance infinie du créé et de l'incréé. Cette distance, saint Thomas l'exprimait en disant : Dieu seul est l'Être subsistant : *Ego sum qui sum*; en Lui seul l'essence et l'existence sont identiques, en toute créature elles sont réellement distinctes (1).

En ces domaines tout spéculatifs, il y a, croyons-nous, harmonie parfaite entre saint Jean de la Croix et saint Thomas; elle n'existe pas moins, nous allons le voir, dans l'ordre pratique.

II

On voit bien que la différence de leur terminologie n'est pas une divergence doctrinale, lorsqu'on étudie de près chez le Docteur angélique comment il répond à deux questions des plus importantes pratiquement dans la vie spirituelle : les vertus consistent-elles dans un juste milieu et comment doivent-elles grandir? Voyons si l'élan de saint Jean de la Croix s'oppose ici à la mesure parfaite de saint Thomas d'Aquin.

Déjà lorsqu'il est question des vertus morales, soit acquises, soit infuses, si saint Thomas dit qu'elles consistent dans un *juste milieu* entre trop et trop peu et généralement entre deux vices contraires, ce juste milieu n'est certes pas l'*aurea mediocritas* de l'utilitarisme épicurien, qui évite ces vices uniquement pour fuir leurs inconvénients et non par amour du bien honnête, supérieur à l'utile et au délectable. Le juste milieu moral, tel que le conçoit saint Thomas, est déjà un *sommet*, le point culmi-

(1) I^a, q. 3, art. 3 et 4; q. 7, a. 1, a. 2, ad 1. — *De Potentia*, q. 3, a. 1, ad 17^m : « Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit. »

nant de la vie raisonnable au-dessus des formes opposées de l'irrationnel et du mal (1). Et plus la vertu grandit, plus ce juste milieu s'élève, sans dévier ni à droite, ni à gauche; celui de la force par exemple reste à égale distance de la lâcheté et de l'audace téméraire, mais il tend à monter toujours. Celui de la force infuse est supérieur à celui de la force acquise; celui du don de force, si visible chez les martyrs, est encore plus élevé (2). Aussi saint Thomas admet-il, sans difficulté aucune, que les vertus morales chrétiennes, surtout avec le secours des dons, marquent par leur progrès les différentes phases de l'ascension de l'âme vers Dieu : c'est ce qu'il nous dit en parlant des *virtutes purgatoriae* et des *virtutes purgati animi*, très pures images des *virtutes exemplares* ou vertus de Dieu, exemplaires suprêmes des nôtres. Ce que saint Thomas indique ici en un article (I^a II^{ae}, q. 65, a. 5), saint Jean de la Croix le développera au cours de la Montée du Carmel et de la Nuit obscure.

(1) Cf. I^a II^{ae}, q. 64, a. 1, c. et ad 1.

(2) La doctrine de saint Thomas sur le juste milieu en certaines vertus morales comme l'humilité et la magnanimité, ou encore comme la religion et la pénitence, se rapproche particulièrement de ce qu'ont dit les grands mystiques. Cf. II^a II^{ae}, q. 81, a. 6, ad 3; q. 93, a. 2; q. 129, a. 3, ad 1 et ad 4; q. 161, a. 1, a. 3; III^a, q. 85, a. 2 et 3.

Pour saint Thomas, comme plus tard pour saint Jean de Croix, l'*humilité* s'élève comme un sommet au-dessus de l'orgueil et de la pusillanimité, en s'opposant plus directement à l'orgueil, tandis que *la magnanimité* s'élève comme un sommet voisin au-dessus de ces mêmes vices contraires, en s'opposant surtout à la pusillanimité. Ces vertus éminentes, loin d'être contraires l'une à l'autre, sont connexes, se complètent admirablement et grandissent ensemble avec la charité. La magnanimité exclut la fausse humilité, mais suppose la vraie. On ne saurait être vraiment magnanime comme saint Paul, sans être profondément humble; pour tendre avec persévérance vers de grandes choses, il faut demander humblement et constamment le secours de Dieu. De même pour être en toute vérité profondément humble, comme un Vincent de Paul, il faut avoir cette grandeur d'âme, qui fait qu'on ne s'incline jamais devant le mensonge, mais seulement devant Dieu et ce qu'il y a de lui dans les autres hommes. Ces deux vertus s'équilibrent, comme plus haut l'espérance et la crainte filiale du péché.

Mais c'est surtout lorsqu'il s'agit des vertus théologales et des dons qui les accompagnent que l'harmonie des deux doctrines apparaît. Saint Thomas enseigne que ces vertus, précisément parce qu'elles regardent immédiatement notre fin dernière, Dieu même, ne peuvent consister essentiellement dans un juste milieu ; par là elles dépassent immensément les vertus morales même les plus nobles. L'objet premier et le motif formel de la foi, de l'espérance et de la charité, est Dieu même, dans son infinie vérité et bonté ; nous ne saurions donc trop croire en lui, trop espérer en lui, ni trop l'aimer. De notre côté sans doute et de façon toute accidentelle, par rapport à tel ou tel objet matériel et secondaire, la foi se trouve entre l'incrédulité et la crédulité, comme l'espérance entre le désespoir et la présomption, mais ces déviations ne proviennent certes pas d'une limite dans l'objet premier ou dans le motif formel des vertus théologales, limite qu'on pourrait franchir ; elles proviennent de ce qu'on applique mal leur motif à une matière secondaire, qui ne lui convient pas, du fait par exemple qu'on tient pour révélé ce qui ne l'est pas ou qu'on espère la grâce d'une bonne mort, sans vouloir en réaliser la condition par une vie meilleure. Il reste non seulement qu'on ne saurait trop croire en Dieu, trop espérer en lui, trop l'aimer, mais qu'on ne peut croire, espérer en lui et l'aimer autant qu'on le doit (1). C'est donc non seulement un conseil, mais un devoir pour tous de grandir jusqu'à la mort dans ces vertus. Ici ce qui caractérise la doctrine de saint Thomas, ce n'est plus le juste milieu ; à ces hauteurs, il dit avec tous les grands mystiques que la mesure de notre amour de Dieu est d'être

(1) I^a II^ae, q. 64, a. 4 : « Nunquam potest homo tantum diligere Deum quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum quantum debet, unde multo minus potest ibi esse excessus, et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis accedit ad summum. »

sans mesure : « Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus sub consilio remaneat, ut patet ex ipsa forma praecepti, quae perfectionem demonstrat : ut cum dicitur : *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*... In fine non adhibetur mensura, sed solum in his quae sunt ad finem, ut Philosophus dicit (1). » La perfection de la charité tombe ainsi sous le premier précepte, non pas comme matière, comme chose à réaliser immédiatement, mais comme la fin vers laquelle tous les chrétiens doivent marcher, chacun selon sa condition. Ici, comme le dit saint Thomas, *la mesure objective* de nos actes n'est plus créée, mais *incréée* et par là même *infinie* et infranchissable (2). C'est ce que saint Jean de la Croix redit en toutes ses œuvres.

Mais il est un point des plus importants que nous voudrions ici plus particulièrement noter, il concerne le caractère *essentiellement surnaturel* et naturellement inaccessible du *motif formel incréé* des trois vertus théologales. Une fois l'attention éveillée sur ce point, plus on relit la *Nuit obscure* et la *Vive Flamme* en les comparant aux traités de saint Thomas sur les vertus théologales et les dons qui les accompagnent, plus on voit combien ces ouvrages, si différents de forme, s'éclairent mutuellement. Saint Thomas nous montre la nature et les propriétés de ces vertus infuses et de ces dons; saint Jean de la Croix nous fait voir leur progrès merveilleux, chose la plus belle qui soit au monde, au milieu des purifications passives, qui mettent en un puissant relief leur motif formel tout surnaturel : *Dieu, vérité première révélatrice, Dieu tout-puissant, toujours miséricordieux et secourable, Dieu infiniment bon en lui-même.* Nulle part on n'a mieux

(1) II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 3.

(2) I^{a} II^{ae}, q. 64, a. 4, ad 2 : « Virtutes theologales perficiunt (intellectum et voluntatem) in ordine ad mensuram increatam. »

montré le plein épanouissement de ces vertus théologales et des dons de sagesse et d'intelligence, que dans les œuvres de ce grand saint, c'est là son vrai titre de gloire qui a porté l'Église à le déclarer Docteur en ces hautes et très difficiles questions.

Si l'on veut voir ici toute la pénétration de ces deux grands maîtres, il faut considérer que pour eux, à l'encontre de Scot, des théologiens nominalistes et de leurs successeurs assez nombreux aujourd'hui encore, les vertus chrétiennes infuses, surtout les vertus théologales, sont surnaturelles non pas seulement *quoad modum, par le mode* de leur production, comme la résurrection d'un mort, qui rend surnaturellement au cadavre la vie naturelle, mais *surnaturelles quoad substantiam, par leur essence même*, comme la grâce sanctifiante, participation physique et formelle de la nature de Dieu. Elles dérivent en effet de la grâce sanctifiante, comme ses propriétés, et sont spécifiées par un objet formel et un motif formel *essentiellement surnaturel*, inaccessible aux forces naturelles de l'intelligence humaine ou de l'intelligence angélique, si puissantes soient-elles : « In objecto fidei, dit saint Thomas, est aliquid quasi *formale*, scilicet *veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens* et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus, inhaerendo primae veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus (sive hominibus, sive angelis) habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhaerendo primae veritati (1). » « Alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fidelis, scilicet *simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei* (2). » Cette foi essentiellement

(1) II^a II^{ae}, q. 5, a. 1.
(2) II^a II^{ae}, q. 5, a. 3, ad 1.

surnaturelle, de par le motif formel et l'objet premier qui la spécifient, est toute différente de la foi acquise des démons, qui croient en tremblant, forcés par l'évidence des miracles : « *evidentia signorum coacti. Unde et credere,* dit saint Thomas, *aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et de daemonibus; nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est in fidelibus* (1). »

Sans la lumière infuse de la foi, l'homme reste devant l'Évangile comme un auditeur privé de sens musical, qui écouterait une symphonie sans en saisir vraiment la beauté. « L'homme naturel, dit saint Paul, ne perçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge (2). » « *La foi est un don de Dieu* (3)... » « *Elle est la substance des choses que nous espérons* » ou le germe de la vie éternelle.

Cette affirmation de saint Paul, bien peu d'âmes l'ont aussi hautement comprise que l'auteur de la *Nuit obscure.* Pour bien entendre le commentaire splendide qu'il en donne, rappelons-nous que l'étude historique et critique de l'Évangile, l'examen philosophique des miracles qui le confirment, peuvent bien nous donner l'évidence de la crédibilité des mystères de la foi, nous faire parvenir à la certitude rationnelle que Dieu, auteur du miracle naturellement connaissable, est l'auteur de l'Évangile; mais cette certitude rationnelle n'a point certes le même motif formel que la foi infuse; elle s'appuie sur les premiers principes de la raison naturelle et non pas sur *la Vérité première révélatrice.*

Celle-ci, dans un ordre infiniment supérieur, *se fait*

(1) *De Veritate,* q. 14, a. 9, ad 4. Nous avons longuement traité ailleurs cette question de la surnaturalité essentielle de la foi infuse, cf. *de Revelatione,* 1re et 2e édition, t. I, p. 458-515.

(2) I Cor., II, 14; voir le commentaire de saint Thomas sur ce texte.

(3) Ephes., II, 8.

croire elle-même, est id quo et quod creditur (1); elle nous fait adhérer aux mystères révélés par la lumière infuse de la foi. *Credo Deo* (*revelanti*) *et Deum* (*revelatum*), je crois à Dieu qui révèle et Dieu qui est révélé, par un seul et même acte, essentiellement surnaturel (2).

C'est ici un règne nouveau, le royaume de Dieu infiniment supérieur à la connaissance naturelle de toute intelligence créée ou créable. C'est, par un acte de foi obscur, mais tout surnaturel, l'adhésion infaillible à Dieu qui révèle et aux mystères révélés. Dans cette obscurité divine, l'intelligence créée « a trouvé asile dans l'immuable » très au-dessus de tous les raisonnements humains.

Lorsque cet acte de foi, infiniment supérieur à l'activité naturelle de notre raison et à celle de l'intelligence angélique, sera éclairé par les illuminations des dons d'intelligence et de sagesse, nous aurons la contemplation infuse des mystères révélés, la pénétration et la saveur du grand esprit de foi (3). *Contemplatio infusa procedit a fide, donis illustrata,* comme le montre bien avec Cajetan le Carme Joseph du Saint-Esprit (4).

Certains théologiens, oublieux de ce grand enseignement, arrivent, à la suite des nominalistes, à considérer notre acte de foi comme un acte en quelque sorte discursif et *substantiellement naturel*, revêtu d'une *modalité surnaturelle* : substantiellement naturel, parce qu'il reposerait formellement sur l'évidence naturelle des miracles et autres signes qui confirment la révélation ; revêtu d'une modalité surnaturelle, pour qu'il soit utile au salut. Cette

(1) Cajetan, in II^{am} II^{ae}, q. 1, a. 1, n° XI.
(2) II^{a} II^{ae}, q. 2, a. 2.
(3) II^{a} II^{ae}, q. 8 et q. 45.
(4) Joseph du Saint-Esprit, *Cursus theol. scolast. mysticae*, t. II, dist. 13, p. 395. Voir aussi le P. Gardeil dans son récent et bel ouvrage, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 173 sq.

modalité fait penser, on l'a dit souvent, à la couche d'or appliquée sur du cuivre pour faire du doublé. On aurait ainsi du « surnaturel plaqué », et non pas une vie nouvelle essentiellement divine. Ce qu'on dit ainsi de l'acte de foi, il faudrait, pour être logique, le dire aussi de l'acte d'espérance et de l'acte de charité; la charité ne serait plus dès lors la même ici-bas et au ciel, puisqu'au ciel seulement elle serait *essentiellement* surnaturelle. Ce surnaturel plaqué fait penser au simili diamant; ce que nous cherchons, c'est le vrai.

Ce que les théologiens nominalistes et leurs successeurs n'ont point vu, saint Jean de la Croix, à la suite de saint Thomas, l'a merveilleusement compris. Cette doctrine des actes *essentiellement surnaturels* à raison de leur *motif formel*, inaccessible aux forces naturelles de l'intelligence humaine ou de l'intelligence angélique, est à la base de tout ce qu'il a écrit sur la foi, l'espérance et la charité.

Bien peu ont vu autant que l'auteur de la *Nuit obscure* tout le sens et toute la portée des paroles de Notre-Seigneur : « *Nul ne peut venir à moi, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire... Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement, vient à moi... En vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle...* » (Jean, VI, 44). « *Mes brebis entendent ma voix* » (Jean, X, 26). — « Elle est très éloignée des sens, avait dit saint Augustin (1), cette école où Dieu enseigne et est entendu. Nous voyons beaucoup d'hommes venir au Fils de Dieu, puisque nous en voyons beaucoup qui croient au Christ; mais où et comment ont-ils entendu et appris du Père cette vérité, nous ne le voyons pas; cette grâce est beaucoup trop intime et secrète. » — « Celui qui croit surnaturellement,

(1) *De Praedestinatione sanctorum*, M. L., t. 44, col. 970. — Item, t. 43, col. 1019.

dit saint Thomas, adhère à la Vérité première révélatrice sous l'influence d'une lumière infuse (1). »

C'est de l'intensité croissante de cette lumière infuse que nous entretient constamment saint Jean de la Croix : « Pour être disposé à l'union divine, il faut, dit-il (2), que l'entendement soit purifié, vide de tout ce qui lui vient des sens, de tout ce qui peut se présenter à lui avec clarté, et qu'il soit intimement apaisé, recueilli et abandonné dans la Foi. *Cette Foi seule est le moyen prochain et proportionné, qui peut unir l'âme à Dieu*, car la Foi est *en si intime connexion avec Dieu,* que croire par la Foi et voir par la vision béatifique ont le même objet... *Par ce seul moyen, Dieu se manifeste à l'âme en une lumière divine qui excède toute intelligence* ; d'où il résulte que plus la Foi est grande, plus l'union est profonde... Car sous les ténèbres de la Foi, l'entendement s'unit à Dieu ; sous cette mystérieuse obscurité, Dieu se trouve caché. »

C'est dire manifestement que l'objet premier et le motif formel de la foi infuse dépassent infiniment les forces naturelles de toute intelligence créée. Mais où saint Jean de la Croix a le mieux montré une des plus hautes conséquences de cette doctrine, c'est dans les pages immortelles qu'il nous a laissées sur les purifications passives de l'esprit. Saint Thomas avait donné les principes et tracé la trajectoire à suivre, lorsqu'il avait montré que le don d'intelligence purifie progressivement la foi de tout alliage humain, en libérant notre esprit des erreurs spéculatives et pratiques et de l'attache aux images sensibles (3).

Saint Jean de la Croix a montré comment dans la nuit

(1) S. Thomas, in Joann., c. iv, lect. v, 2.

(2) *Montée du Carmel*, l. ii, c. viii.

(3) II^{a} II^{ae}, q. 8, a. 8 : « Haec est munditia mentis depuratae a phantasmatibus et erroribus, ut scilicet ea quae de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundum haereticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. »

de l'esprit, sous les deux influences contraires de Dieu et du démon, sous la souffrance purificatrice et rédemptrice parfois accablante, apparaissent de plus en plus, malgré les ténèbres, comme trois diamants spirituels, *les trois motifs formels* des vertus théologales, dans toute leur élévation incréée et surnaturelle : *Veritas prima revelans, Deus auxilians, Deus infinite bonus et propter se super omnia diligendus*; Dieu, Vérité première révélatrice, Dieu secourable, Dieu infiniment bon, préférable à tout.

Saint Thomas avait déclaré ces trois motifs formels inaccessibles aux forces naturelles de toute intelligence créée et créable, saint Jean de la Croix nous montre comment l'Esprit-Saint, purifiant de tout alliage naturel, par la lumière de ses dons, les trois vertus théologales, leur donne d'adhérer très purement à Dieu, à la vie intime de Dieu, que l'intelligence de l'ange le plus élevé, par sa seule vigueur naturelle, ne saurait jamais connaître.

Telle sera la préparation immédiate à l'union transformante, qui est ici-bas la déification parfaite de l'âme, la connaissance quasi expérimentale presque continuelle par le don de sagesse des trois personnes divines qui habitent en nous, l'amour très pur, très généreux de l'infinie bonté et des âmes en Dieu! Il y a ici des touches divines très profondes, substantielles, les plus secrètes inspirations du Saint-Esprit dans le fond de l'âme. C'est le couronnement *suprême* et *normal* de la vie de la grâce, qui est la vie éternelle commencée, *gratia semen gloriae, inchoatio vitae aeternae.* « Celui qui croit en moi, a la vie éternelle (1). »

(1) Cf. *Vive Flamme,* str. 2*, vers 5* : « C'est ici le lieu d'expliquer pourquoi si peu parviennent à cet état élevé (de contemplation infuse et d'union). Sachons-le bien, *la cause n'est pas que Dieu réserve seulement à quelques âmes pareille grandeur ; il voudrait au contraire que tous l'obtiennent.* Mais il trouve peu de vases qui lui permettent une œuvre si digne et si sublime. Les éprouve-t-il un peu? Il sent les vases fragiles au point de *fuir la peine,* de se refuser à porter tant soit peu sécheresse et mor-

*
* *

C'est ainsi que la doctrine de saint Jean de la Croix s'harmonise admirablement avec les principes formulés par Thomas d'Aquin; elle montre quelle est, dans l'ordre de la vie mystique, toute la virtualité, toute la richesse de ces principes. Par là elle a le très grand mérite de rattacher à la théologie des vertus théologales et des dons les états mystiques que sainte Thérèse s'était contentée de décrire; elle donne une connaissance scientifique de ces états, en assignant leur quatre causes : leur sujet immédiat, leur constitutif formel, leur principe et leur fin. — Autre mérite, non moins grand, elle distingue admirablement la *contemplation infuse* (qui procède de la Foi unie à la charité et des dons de sagesse et d'intelligence) des *faveurs extraordinaires*, qui parfois s'y joignent (visions, révélations, paroles intérieures); elle montre que la première *seule* est dans la voie normale de la sainteté et qu'elle est hautement désirable. Saint Jean de la Croix est ainsi un des maîtres qui prémunissent le plus les âmes *contre le désir des faveurs extraordinaires*, tout en leur faisant le plus désirer la pleine perfection de la charité et la contemplation infuse des mystères de la foi, qui normalement l'accompagne. Il montre même avec insistance que le désir des révélations détourne l'âme de la vraie contemplation, de la divine obscurité de la foi (1). Là encore il suit très fidèlement saint Thomas qui nous a enseigné que la grâce des vertus et des dons est bien supérieure (*multo excellentior*) aux grâces *gratis datae*, qui sont en quelque sorte

tification, au lieu d'agir avec pleine patience. Pour ce motif, Dieu, les trouvant sans force au temps de la première faveur faite pour les dégrossir, s'arrête et ne purifie pas, ne tire pas des poussières de la terre ces âmes qui auraient à présent besoin de plus de force et de constance encore. »

(1) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 27.

extérieures, comme le don des miracles, le don des langues ou la connaissance prophétique des événements futurs(1).

Saint Jean de la Croix a mérité ainsi le titre de Docteur de l'Église à cause de cette parfaite sûreté de doctrine, unie à sa grande élévation. Quand on l'a lu, beaucoup de choses s'éclairent dans la mystique et dans les œuvres des grands spirituels qui l'ont précédé. Il jette une lumière profonde sur tous les sujets qu'il traite. Avec lui, la théologie mystique spéculative devient définitivement *science*, et au lieu de se séparer de la grande théologie, elle s'incorpore à elle; elle en devient une branche, la plus belle et la plus élevée de toutes.

L'œuvre de saint Jean de la Croix marque ainsi, dans une parfaite fidélité à la tradition, un grand progrès dans la théologie mystique doctrinale. Il avait en effet, ce qui est bien rare, la double autorité d'un théologien très sûr et d'un très grand mystique, qui connaissait expérimentalement de façon très profonde les choses divines dont il parlait. Il dépasse par là considérablement la plupart des auteurs, qui ont écrit sur ce sujet. Il parle de ces choses comme seuls les grands maîtres en peuvent parler. On sent en ses écrits l'influence constante des dons de sagesse et d'intelligence. Ses paroles coulent de source, et cette source est le Saint-Esprit, *fons aquae salientis in vitam aeternam.*

Lorsqu'on l'a médité et qu'on a vu de près des âmes qui vivent profondément de cette doctrine dans les épreuves de la nuit de l'esprit, on retourne avec une joie nouvelle aux traités de saint Thomas sur la grâce, les vertus théologales et les dons. On comprend que les meilleurs commentateurs n'ont pas fini de nous dire ce qu'ils contiennent, on y découvre des trésors nouveaux, on voit que les principes formulés par l'ange de l'École sur la foi, l'es-

(1) I^a II^ae, q. 111, a. 5.

pérance et la charité ne se vérifient pleinement que dans la vie mystique, on se convainc que la mystique doctrinale n'est que l'épanouissement de la théologie spéculative, tout comme la mystique expérimentale est l'épanouissement normal de « la grâce des vertus et des dons » dans une âme intérieure vraiment fidèle.

Daignent ces deux grands maîtres nous obtenir la lumière pour les bien comprendre, et les grâces de fidélité pour marcher à leur suite dans la voie qu'ils nous ont tracée.

PREMIÈRE PARTIE

L'Amour de Dieu pour nous, la réponse qu'il attend et le mystère de la Croix

Dans cette première partie, nous considérerons l'Amour de Dieu pour nous comme le fondement suprême de celui que nous devons avoir pour lui ; nous verrons comment se pose le problème des relations en nous de l'amour de Dieu et de l'amour de soi, et quelle est la solution de saint Thomas. Enfin nous étudierons les rapports de l'amour de Dieu avec le mystère de l'habitation de la Sainte Trinité en nous et avec le mystère de la Croix.

CHAPITRE PREMIER

L'Amour de Dieu pour nous et la réponse qu'il attend

Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos. I Joan., IV, 19.

L'homme désire naturellement être heureux, et la vraie sagesse consiste à chercher le bonheur là où il se trouve non pas seulement en apparence, mais en réalité, là où il est de façon non pas fugitive mais immuable, dans la possession et l'amour du Souverain Bien, qui seul peut répondre aux aspirations les plus profondes de notre cœur.

Le précepte suprême : quel est son fondement?

A ces aspirations correspond le premier commandement de Dieu, celui qui est le principe et la fin de tous les autres, la fin aussi de tous les conseils évangéliques : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même* » (Luc, X, 27). Cet amour de Dieu et du prochain est appelé par saint Paul « *le lien de la perfection* (1) », parce qu'il unit nos âmes à Dieu notre fin dernière et tend à faire converger toutes nos forces, tous nos actes vers Dieu. La charité divine com-

(1) Coloss., III, 14.

mande ainsi en souveraine à toutes les vertus qu'elle informe, vivifie, ordonne à la fin dernière (1). Elle est comme le général de l'armée des vertus, et c'est à elle qu'il faut attribuer tous les exploits, car elle est le principe du mérite. A tel point que sans la charité, dit saint Paul (2), personnellement nous ne sommes rien, *nihil sum*, eussions-nous, pour le bien du prochain, le don de prophétie, celui des miracles, la science des anges. Sans elle en effet, personnellement nous ne sommes *rien* dans l'ordre du salut, puisque sans la charité notre âme est en état de mort, sans aucun mérite, puisque sans elle notre volonté est tournée en sens inverse de la volonté divine ou détournée de Dieu, notre fin dernière. — Par contre, la vraie charité en un sens suffit à tout, parce qu'elle présuppose nécessairement la foi et l'espérance qu'elle vivifie, et parce qu'elle implique toutes les vertus morales infuses qui lui sont subordonnées et qu'elle anime (3). En ce sens saint Augustin a pu dire : « *Ama et fac quod vis*, aime et fais ce que tu voudras, pourvu que tu aimes en vérité. » En ce sens saint Paul a écrit : « La charité est patiente, elle est pleine de bonté; la charité n'est point envieuse, la charité ne se vante point, elle ne s'enfle point d'orgueil, elle n'est point ambitieuse, elle ne cherche point son intérêt, elle ne s'irrite point, elle ne soupçonne point le mal, elle ne se réjouit point de l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité; elle supporte tout, elle croit tout, elle espère tout, elle souffre tout. La charité ne finira jamais; les prophéties prendront fin, les langues

(1) Cf. saint Thomas, IIª IIᵃᵉ, q. 23, a. 8.

(2) I Cor., XIII, 1 : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit. Et quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les mystères et toute la connaissance, quand j'aurais même la foi jusqu'à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. »

(3) IIª IIᵃᵉ, q. 23, a. 6, 7 et 8.

esseront... Maintenant demeurent la foi, l'espérance, la charité; mais la charité est la plus excellente des trois (1). »

De cette doctrine révélée, saint Augustin et saint Thomas ont conclu que la *perfection chrétienne* ici-bas ne consiste pas *spécialement* dans la connaissance de Dieu, dans la sagesse tant vantée par les philosophes, ni dans la force admirée par les héros du paganisme, ni dans les austérités extérieures des anachorètes, ni dans leur vie solitaire, ni même dans les actes du culte divin ou de la vertu de religion; mais pour eux, la perfection chrétienne est *essentiellement* et *spécialement* dans l'accomplissement toujours plus fidèle des deux premiers préceptes de l'amour de Dieu et du prochain; elle est *secondairement et instrumentalement* dans les trois conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, qui ont pour but d'écarter ce qui gêne le parfait exercice de la charité (2). Ils ajoutent que le précepte suprême est sans limites, et que la perfection de la charité tombe sous ce précepte, non pas comme *matière* ou chose à réaliser immédiatement, mais comme *la fin* vers laquelle tous les hommes doivent tendre, chacun selon sa condition (3).

Tel est le précepte suprême. Quel est son fondement? — Nous trouverons la réponse à cette question dans la parole de saint Jean : « *Aimons le Seigneur notre Dieu parce qu'il nous a aimés le premier* » (I Joan., IV, 19). Mais auparavant pour mieux entendre ce que doit être en nous la charité, voyons ce que la droite raison peut nous dire de l'amour dû à Dieu dans l'ordre naturel. Nous nous élèverons ensuite à ce que la révélation surnaturelle seule peut nous apprendre sur la nature intime de l'amour sur-

(1) I Cor., XIII, 4-13.
(2) Cf. saint Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 3.
(3) Ibid., ad 2^{um} et ad 3^{um}. — Voir aussi saint Augustin, *de Perfectione Justitiae*, c. VIII.

naturel de Dieu qui nous est demandé. Nous verrons mieux alors quel est le fondement du précepte suprême.

*
* *

La droite raison nous dit que nous devons aimer Dieu, auteur de notre nature, par-dessus tout.

La simple raison, lorsqu'elle ne s'égare pas, suffit à nous dire que notre cœur, fait pour aimer le bien, doit aimer avant tout et par-dessus tout le Souverain Bien, principe de tous les autres. Ce n'est pas pour rien en effet que nous sommes doués d'intelligence, dont l'animal est dépourvu. Cette intelligence, faite pour connaître la vérité, ne se reposera pleinement que dans la connaissance de la vérité suprême, de laquelle dépendent en soi toutes les autres. Dès maintenant elle connaît le bien, non pas seulement le bien sensible et *délectable* que poursuit déjà l'animal et le libertin, non pas seulement le bien *utile* en vue d'une fin, que recherche l'homme d'affaire, mais *le bien honnête*, qui a sa perfection en lui-même indépendamment du plaisir ou des avantages qui en dérivent : la justice sous toutes ses formes, la véracité opposée au mensonge, le courage, la patience, l'ensemble des vertus qui constituent le caractère de l'homme de bien. Notre intelligence, concevant ce bien honnête, le conçoit même sans limites; au-dessus de toute justice mêlée d'imperfection, nous concevons la Justice sans ombres, sans limites ni restriction; au-dessus de tout bien particulier nous concevons le Bien pur, le Bien suprême identique à la Beauté par essence, dont parlait Platon dans le *Banquet* : « cette beauté exempte d'accroissement et de diminution, beauté qui n'est point belle en telle partie, laide en telle autre, belle seulement en tel temps et non en tel autre, belle sous un rapport, laide

sous un autre, belle en tel lieu, laide en tel autre, belle pour ceux-ci et laide pour ceux-là..., *beauté qui ne réside pas dans un être différent d'elle-même*, dans un animal par exemple ou dans la terre, ou dans le ciel, ou dans toute autre chose, mais qui existe éternellement et absolument *par elle-même* et *en elle-même; de laquelle participent toutes les autres beautés*, sans que leur naissance ou leur destruction lui apportent la moindre diminution ou le moindre accroissement, ni la modifient en quoi que ce soit (1) ».

Notre intelligence, qui se voit ainsi supérieure à la matière aveugle, comprend qu'elle ne peut provenir de cette matière. Quelle plus grande absurdité que de prétendre que l'intelligence d'un saint Augustin provient d'une fatalité matérielle et aveugle, la vie de l'absence de vie, l'ordre et le principe de l'ordre d'une absence d'ordre! Le plus ne sort pas du moins. Par ailleurs notre intelligence, se voyant *dépendante du vrai* comme celle des autres hommes, comprend qu'elle doit son existence à une Intelligence supérieure qui s'identifie avec la Vérité même toujours connue; de même notre volonté, qui cherche le bien, doit son existence à une Volonté supérieure qui s'identifie avec le Souverain Bien toujours aimé, et le Souverain Bien ne saurait être distinct de la Vérité suprême et de l'Être même, qui s'est défini, en disant à Moïse : *Ego sum qui sum. Je suis Celui qui suis.*

Si notre intelligence conçoit ainsi, si imparfaitement que ce soit, le bien et le beau sans limites, la volonté, qui suit l'intelligence, désire ce bien. Faite pour aimer et vouloir le bien, la volonté doit aimer avant tout et par-dessus tout le souverain Bien, principe de tous les autres (2). C'est l'évidence même. Saint Thomas va jusqu'à dire

(1) *Banquet*, 211, c.
(2) Cf. saint Thomas, I^a II^ae, q. 2, a. 7, 8; q. 3, a. 4 et 8.

qu'il y a en notre volonté une tendance naturelle qui nous incline à aimer Dieu, auteur de notre nature, plus que nous-même. Le saint Docteur en donne une raison profonde tirée de la nature même des choses : « *Tout ce qui naturellement, selon ce qu'il est, dépend d'un autre et lui appartient* (1), *est plus incliné vers cet autre que vers soi.* ... Aussi voyons-nous la partie s'exposer naturellement pour le tout; la main par exemple avant toute délibération s'expose spontanément pour préserver tout le corps. Et comme la raison imite la nature, nous trouvons une imitation de cela dans les vertus civiques : le bon citoyen s'expose au péril de la mort pour le salut de sa patrie, et s'il était *partie naturelle* de cette cité plutôt que de telle autre, cette inclination en lui serait naturelle (et non pas acquise). Or, comme le Bien universel (2) est Dieu même, comme sous ce Bien suprême sont contenus l'ange, l'homme et toute créature (car toute créature naturellement, selon ce qu'elle est, *est de Dieu*, sa cause première créatrice et conservatrice), il suit que *par une inclination naturelle l'ange et l'homme sont portés à aimer Dieu plus qu'eux-mêmes*; autrement, si par nature ils s'aimaient plus que Dieu, l'inclination naturelle (donnée par l'Auteur de la nature) serait *perverse*, et la charité devrait non pas la perfectionner mais la détruire (3). »

(1) « Selon ce qu'il est » veut dire quant à sa conservation dans l'être, et non pas seulement quant à sa première production. Le fils dépend bien de son père quant à sa génération, mais il peut continuer à vivre après la mort de son père. Il en est tout autrement des créatures par rapport à Dieu; elles dépendent de lui dans leur existence même; et s'il ne voulait pas les conserver dans l'être, elles seraient annihilées. Cf. I°, q. 104, a. 1.

(2) Il s'agit du bien universel par essence, *in essendo et in causando, non in praedicando*, non pas du bien attribuable aux différentes choses bonnes.

(3) I°, q. 60, a. 5 : Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum. — ... « *Unumquodque* in rebus naturalibus, *quod secundum naturam hoc ipsum quod est*, ALTERIUS EST, principalius et *magis*

Nous reviendrons longuement sur ce point, au chapitre suivant, pour déterminer les vrais rapports de l'amour de Dieu et de l'amour légitime de soi-même. Pour l'instant, il suffit de dire : Le souverain Bien, principe de tous les autres, n'est-il pas infiniment meilleur que nous, et digne d'être aimé plus que nous?

L'inclination naturelle, qui nous porte à aimer Dieu par-dessus tout, est sans doute *diminuée* en nous par les suites du péché originel et par nos péchés personnels (1). Aussi dans l'état actuel ne parvient-elle pas, sans le secours de la grâce, à nous faire *aimer efficacement* Dieu auteur de notre nature par-dessus tout, en observant toute la loi naturelle (2). Cependant elle subsiste au fond de notre volonté, car elle s'identifie avec sa nature même. Aussi subsiste-t-elle même chez les damnés et contribue grandement à les faire souffrir : il y a en eux une quasi-contradiction des plus douloureuses entre cette inclination naturelle qui les porte encore à aimer l'existence, la vie et Dieu auteur de la vie, et l'orgueil, la désobéissance et la haine qui persiste à les détourner de Dieu.

inclinatur in id cujus est, quam in seipsum... Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius... Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura (quia omnis creatura naturaliter, secundum id quod est, *Dei est*), sequitur quod naturali dilectione etiam *Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum*; alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset *perversa* et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur. » — II[a] II[ae], q. 26, a. 3 : Utrum homo debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum.

(1) I[a] II[ae], q. 85, a. 1 : « ... Homo a natura habet *inclinationem ad virtutem*, ut supra habitum est... Ipsa naturalis inclinatio ad virtutem *diminuitur* per peccatum... »

(2) I[a] II[ae], q. 109, a. 3 : Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus, sine gratia. — « ... In statu naturae corruptae, homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, *quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam.* » La *gratia sanans* est la même que la *gratia elevans*, c'est la grâce habituelle ou sanctifiante.

La droite raison nous montre ainsi que seul le souverain Bien peut satisfaire véritablement notre soif naturelle de bonheur, que seul il peut répondre aux aspirations profondes de notre cœur. Il y a là une preuve de l'existence de Dieu : ces aspirations naturelles seraient absurdes, s'il n'existait pas (1). C'est là, du reste, ce que les plus grands philosophes de l'antiquité, Platon et Aristote, ont dit, lorsqu'ils ont placé la béatitude dans la connaissance naturelle de Dieu et dans un certain amour naturel du Souverain Bien.

Ce que la droite raison a pu ainsi établir, l'expérience chaque jour le confirme. Lorsque nous avons cru trouver le bonheur dans un bien créé, dans une situation, dans la connaissance d'une science, dans une amitié très intime et très haute, nous ne tardons pas à nous apercevoir que ce n'est encore après tout qu'un bien fini, incapable de répondre pleinement aux aspirations d'un esprit capable de concevoir le bien infini et par suite de le désirer. L'ennui profond qu'éprouvent souvent les mondains, qu'ils traînent sur toutes les plages, est un signe que leur cœur est fait pour un bien infiniment supérieur à tous ceux qu'ils poursuivent. Le besoin continuel de changement, qui les porte vers une créature, puis, la désillusion venue, vers une autre et ainsi de suite, est un signe que Dieu seul pourrait combler le vide infini de leur cœur. Notre volonté, faite pour aimer le bien en général, et par-dessus tout le souverain Bien, est d'une profondeur en quelque sorte infinie; les biens finis ne peuvent l'émouvoir qu'à la surface, aussi c'est *librement* qu'elle répond à leur attrait, elle pourrait n'y pas répondre (2). Dieu seul, vu

(1) Nous l'avons montré ailleurs : *Dieu, son existence et sa nature*, 5e édit., p. 302 sq.

(2) Ia IIae, q. 10, a. 2 : « Si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, *ex necessitate* voluntas in illud tendit si aliquid velit : non enim poterit velle

face à face, peut exercer sur elle un attrait irrésistible, parfaitement adéquat à sa capacité d'aimer, et c'est pourquoi au ciel l'amour de Dieu suit nécessairement la vision béatifique; il n'est pas libre (1), mais *au-dessus* de la liberté, tandis que les tout premiers mouvements de notre sensibilité sont au-dessous d'elle.

Dieu seul peut donc pleinement répondre à notre soif, et nous donner la source d'eau vive qui vraiment désaltère. C'est ce qui faisait dire à sainte Catherine de Sienne : Si vous voulez qu'une amitié dure, si vous voulez vous désaltérer longtemps à cette coupe, laissez-la toujours se remplir à la source d'eau vive; sans quoi vous l'aurez bientôt épuisée, elle ne pourra plus répondre à votre soif.

La simple raison, confirmée par l'expérience, nous montre ainsi, lorsqu'elle ne s'égare pas, la possibilité et même la nécessité d'aimer Dieu, auteur de notre nature. Elle montre que c'est là le premier précepte de la loi naturelle, celui qui contient virtuellement tous les autres (2). L'amour de Dieu apparaît ainsi comme devant être le principe de toute la vie humaine, de même que l'amour de la vérité est le principe de la vie du savant, l'amour de l'art et du beau le principe de la vie de l'artiste, l'amour de la patrie le principe de la vie du soldat.

Il y a donc un amour naturel de Dieu, dont la raison laissée à ses seules forces conçoit l'obligation, et que les grands philosophes ont chanté. Souvent des poètes, dont la vie laisse beaucoup à désirer, parviennent, en pensant à la beauté des perfections divines, à un acte *inefficace*

oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, *non ex necessitate* voluntas fertur in illud. »

(1) I^a II^ae, q. 5, a. 4 : « Impossibile est quod aliquis videns divinam essentiam, velit eam non videre... Visio divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis; unde dicitur in Ps. XVI : *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* »

(2) I^a II^ae, q. 109, a. 3 et 4.

de cet amour, à une admiration de Dieu pleine de velléités, mais de velléités seulement. Pour arriver à l'amour *efficace* de Dieu auteur de notre nature, il faut dans l'état actuel, par suite du péché originel et de nos fautes personnelles, le secours de la grâce divine, et cette grâce il faut la demander (1).

Sans elle nous pouvons concevoir la nécessité de cet amour, sans elle nous ne parvenons pas à le rendre efficace en nous.

Mais même si nous parvenions, sans la grâce, à aimer *efficacement* par-dessus tout *Dieu, auteur de notre nature*, et à observer ainsi la loi naturelle dans sa généralité, cet amour naturel de Dieu resterait infiniment éloigné de la charité divine et chrétienne, qui, elle, est essentiellement surnaturelle, et a pour objet premier *Dieu dans sa vie intime et auteur de la grâce.*

***

Le fondement de notre amour surnaturel de Dieu : l'amour qu'il a pour nous, comme auteur de la grâce.

La charité surnaturelle est, entre l'homme et Dieu, un amour d'amitié que la simple raison, fût-elle géniale, ne peut comprendre, que l'ange lui-même par la force naturelle de son intelligence ne saurait concevoir.

Plusieurs fois dans l'Ancien Testament les justes comme le furent les Patriarches et les Prophètes sont appelés *amis de Dieu* (2); le Cantique des cantiques parle sym-

(1) Ibid., a. 3 et 7.

(2) *Judith*, VIII, 22 : « Abraham notre père a été tenté et, ayant éprouvé beaucoup de peines et d'afflictions, il est devenu *ami de Dieu*. C'est ainsi qu'Isaac, que Jacob, que Moïse, et que tous ceux qui ont plu à Dieu, ont passé par plusieurs afflictions et sont toujours demeurés fidèles. »

Isaïe, XLI, 8 : « Vous, Israël, mon serviteur; vous, Jacob, que j'ai élu; vous, race d'Abraham, qui a été *mon ami*..., je vous ai choisi pour moi

boliquement de cet amour d'amitié très tendre et très fort (1). Mais c'est surtout Notre-Seigneur Jésus-Christ, en nous apportant la plénitude de la Révélation divine, qui nous a dit : « *Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous appelle mes amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père* » (Jean, xv, 15). Un peu plus haut il avait dit : « Comme le Père m'a aimé, je vous ai aussi aimés. Demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, de même que j'ai gardé les commandements de mon Père et que je demeure dans son amour. Je vous ai dit ces choses, afin que ma joie soit en vous, et que votre joie soit parfaite... C'est ici mon commandement : Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés. Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Vous êtes mes amis, si vous faites ce que je vous commande. »

Les philosophes spiritualistes, qui ne sont pas arrivés à la foi chrétienne, nous disent parfois : Nous ne pouvons comprendre cet amour d'amitié, qui doit exister, selon vous, entre l'homme et Dieu. Nous pouvons bien avoir pour Dieu des sentiments d'admiration, de respect, de gratitude, d'obéissance, lui rendre un culte intérieur et même extérieur, mais comment aimer d'amour d'amitié un être que nous n'avons jamais vu, tellement supérieur à nous qu'il est par nature invisible et incompréhensible,

et je ne vous ai point rejeté. Ne craignez donc point, car je suis avec vous. »

Sagesse, VII, 27 : « La Sagesse, toujours immuable en elle-même, renouvelle toutes choses ; elle se répand parmi les nations dans les âmes saintes et elle forme *les amis de Dieu* et les prophètes ; car Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse. »

Psaume CXXXVIII, 17 : « *Nimis honorati sunt amici tui Deus.* »

Saint Jean Baptiste est appelé *l'ami de l'époux* (Jean, III, 39).

(1) Cant., I, 14 : « Ecce tu pulchra es amica mea, ecce tu pulchra es. »

à qui nous devons tout sans doute, mais pour qui nous ne pouvons rien? L'amitié suppose une bienveillance réciproque, la possibilité de se faire mutuellement du bien, elle suppose aussi une certaine communication ou communauté de vie, pour ainsi dire une même vie à deux, *convivere, convictus,* la révélation réciproque des pensées les plus intimes, la recherche commune d'un même bien, la poursuite d'un même idéal (1). Il semble qu'entre Dieu et nous un pareil amour, une pareille intimité ne soient pas possibles. Ainsi parle la raison laissée à elle-même.

*
* *

Ce que la raison ne peut découvrir, ce que l'ange par les forces naturelles de son intelligence ne saurait connaître, Dieu nous l'a révélé dès l'Ancien Testament, et Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a transmis la plénitude de cette révélation. Il nous a fait connaître l'amour infini de Dieu qui a voulu nous faire *participer par la grâce à sa vie intime*, et il nous a appris que notre amour n'avait qu'à répondre, en se modelant pour ainsi dire sur celui que notre Père du ciel nous a manifesté le premier. « *L'amour de Dieu*, dit saint Jean (2), *a été manifesté envers nous en ce que Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui. Et cet amour consiste, non point en ce que nous avons aimé Dieu, mais en ce qu'il nous a aimés et a envoyé son Fils comme victime expiatoire pour nos péchés. Bien aimés, si Dieu nous a aimés ainsi, nous devons aussi nous aimer les uns les autres* (2). »

Saint Thomas d'Aquin en conclut que la charité divine, qui nous unit à Dieu, et en lui les uns aux autres, est un

(1) Cf. Aristote, *Ethique*, livre VIII.
(2) 1 Joan., IV, 9.

véritable *amour d'amitié*. Elle implique en effet une bienveillance réciproque : Dieu veut notre bien, notre salut éternel, et nous voulons sa gloire, nous voulons qu'il soit connu et aimé comme il le mérite, dès ici-bas et pour toujours. De plus, la charité qui nous unit à lui, comme toute véritable amitié, est fondée sur une vraie communauté de vie, *convictus*, puisqu'il nous a communiqué une participation à sa vie intime, la grâce sanctifiante, germe de la vie éternelle ou de la béatitude, qui nous associera pour toujours à cette vie intime de Dieu : nous le verrons immédiatement comme il se voit et l'aimerons comme il s'aime (1).

*
* *

Pour mieux entendre ce qu'est l'amour incréé de Dieu, qui est fondement de notre charité surnaturelle, considérons ce qu'est le véritable amour d'autrui en toute sa

(1) IIª IIæ, q. 23, a. 1 : « Utrum caritas sit amicitia. — ... In. Ev. sec. Joan. xv dicitur : *Jam non dicam vos servos sed amicos meos*, sed hoc non dicebatur eis nisi ratione caritatis. Ergo caritas est amicitia.

« Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum in l. VIII Ethicorum, non quilibet amor habet rationem *amicitiae*, sed *amor qui est cum benevolentia*, quando scilicet sic amamus aliquem, ut ei bonum velimus... Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae; sed requiritur quaedam *mutua benevolentia*, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua *communicatione*. Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod *nobis suam beatitudinem communicat*, super hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor., 1 : *Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem filii ejus*. Amor autem super hanc communicationem fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum. »

Ad 2um : « Duplex est hominis vita. Una quidem exterior... Alia autem est vita hominis spiritualis secundum mentem, et secundum hanc vitam est nobis conversatio et cum Deo et Angelis. In praesenti quidem statu imperfecte, unde dicitur Phil. 3 : *Nostra conversatio in caelis est*, sed ista conversatio perficietur in patria, quando *servi ejus servient Deo et videbunt faciem ejus* : ut dicitur in Apoc. c. ult. »

générosité et portons ses qualités à l'infini; nous entreverrons ainsi de loin ce qu'il est en Dieu.

L'amour vrai par lequel nous aimons une autre personne, non pas seulement pour nous, comme un chose dont on se sert ou dont on jouit, mais pour elle-même, consiste à *lui vouloir du bien.* Ce n'est pas une simple complaisance affective, qui naît spontanément à la vue d'un objet aimable, c'est un *amour de bienveillance et de bienfaisance*, par lequel on veut et fait du bien à autrui; en ce sens c'est un amour actif, effectif, généreux.

Il comporte généralement trois actes : *sortir de soi*, en se portant vers l'être à qui l'on veut faire du bien, — *s'unir à lui* par une communion étroite d'idées, de sentiments, de volonté, — *se dévouer à lui*, se donner, se sacrifier, s'il est nécessaire, pour le rendre meilleur et lui permettre d'atteindre sa destinée (1).

Ainsi la mère, qui est véritablement mère, aime son enfant. Elle ne se contente pas d'une simple complaisance affective en ce qu'il y a d'aimable en lui; elle lui veut et lui fait du bien. Elle sort d'elle-même, des préoccupations de son amour-propre, de son égoïsme; elle s'oublie pour

(1) Cf. I[a] II[ae], q. 26, a. 4, distinction de l'amour de concupiscence par lequel on désire un bien, et de *l'amour plus parfait d'amitié* par lequel on veut du bien à une autre personne. — Q. 28, a. 3 : L'amour, surtout celui d'amitié, nous porte à *sortir* de nous, parfois jusqu'à l'extase (in amore amicitiae affectus alicujus simpliciter *exit extra se*, quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum). — *Ibid.*, a. 1 : L'amour d'amitié nous *unit* à la personne aimée (cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum se...; amicus dicitur esse *alter ipse*). — *Ibid.*, a. 2 : « In amore amicitiae amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua et voluntatem amici ut suam... quasi idem factus amato... et reputat amicum idem sibi... (Insuper) muta inhaesio intelligi potest in amore amicitiae secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici. » — *Ibid.*, a. 4 : L'amour d'amitié produit le zèle poussé parfois jusqu'au sacrifice : « Amor amicitiae quaerit bonum amici; unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. »

s'incliner vers ce petit. Elle le prend, l'embrasse, le serre contre elle, comme si elle voulait ne faire qu'un avec lui. Puis elle se dévoue, se donne à lui parfois nuit et jour, surtout lorsqu'il souffre, pour lui dispenser la nourriture du corps, le soigner, lui apprendre à marcher, à parler, à prier, pour éveiller en lui la vie de l'intelligence, celle du cœur, celle de l'âme.

Ces qualités de l'amour vraiment généreux nous permettent, si nous les portons à l'infini, d'entrevoir ce qu'a été l'amour de Dieu pour nous. Isaïe n'a-t-il pas comparé sa miséricorde à la tendresse de la mère pour son enfant? Cette tendresse qui est au cœur des mères ne leur vient-elle pas de la Bonté infiniment supérieure de Dieu?

***

La charité incréée de Dieu pour nous a été et est toujours un *amour essentiellement actif* de bienveillance et de bienfaisance. Comment cet amour serait-il une simple complaisance affective et passive en ce qu'il y a d'aimable en nous? Tout ce qui nous rend *aimables* aux yeux de Dieu *nous vient de lui* et n'a pu nous être donné que par son amour souverainement libre et gratuit. Ce qui est aimable, c'est le bien, et nul bien, de quelque ordre qu'il soit, ne peut venir que de la Bonté par essence, source de tout bien. De toute éternité Dieu aime nécessairement cette Bonté infinie qui est Lui-même, il trouve en elle sa béatitude essentielle; il n'avait nul besoin de nous créer, car il n'est pas plus grand, ni plus heureux, ni plus sage, pour avoir créé l'univers (1). Mais il a voulu *librement* manifester sa bonté, nous faire participer aux richesses qui sont en lui. Il a voulu rayonner, comme le soleil rayonne; comme l'oiseau emplit l'air de son chant, il a

(1) I^a, q. 19, a. 3.

voulu chanter au dehors de lui, pour d'autres intelligences et d'autres vies ses infinies perfections : « cœli enarrant gloriam Dei ». *Cet amour de Dieu est créateur : loin de supposer l'amabilité en ceux qu'il aime, il la crée en eux* par une bienveillance pure, souverainement libre et gratuite (1). C'est par cet amour tout gratuit que Dieu nous a donné l'existence, la vie du corps, celle de l'âme spirituelle et immortelle; c'est par amour qu'il nous les *conserve* librement, qu'il nous donne aussi *le secours nécessaire à chaque instant* pour faire les actes d'intelligence et de volonté indispensables à la conquête du vrai et du bien. Ce qui semble être le plus exclusivement nôtre : la détermination libre par laquelle nous choisissons le bien plutôt que le mal, cela même nous vient de lui. Ce qui provient exclusivement de nous, c'est seulement le désordre, la défaillance, qui se mêle souvent à nos actes, et qui n'exige qu'une cause déficiente (2). Mais lorsque nous choisissons le bien, c'est Dieu, Cause première, première intelligence, première liberté et source de tout bien, qui nous le fait choisir vitalement et librement (3); il est plus intime à nous que nous-mêmes, et, si l'on enlevait de notre vie, de nos actes, tout ce qui provient de lui, en rigueur de termes il ne resterait abso-

(1) I^a, q. 20, a. 3 : « Voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius; sed e converso bonitas ejus vel vera, vel aestimata provocat amorem quo ei volumus et bonum conservari quod habet et addi quod non habet, et ut ad hoc operemur. Sed *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.* »

Ibid., a. 4 : « Et sic ex hoc sunt aliqua *meliora*, quod Deus eis *majus bonum vult.* Unde sequitur quod *meliora plus amet.* »

(2) I^a II^ae, q. 79, a. 1 et 2.

(3) Voir I^a, q. 19, a. 8, et aussi I^a, q. 83, a. 1, ad 3 : « Sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert (Deus) quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed *potius hoc in eis facit*; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. » Item I^a, q. 105, a. 4 et 5; et I^a II^ae, q. 10, a. 4 c. et ad 3^m.

lument rien. C'est là le fondement de la vertu chrétienne d'humilité : le dogme de la création *ex nihilo* et celui de la nécessité de la grâce pour le moindre acte salutaire.

Ainsi Dieu nous a aimés de toute éternité et il a manifesté cet amour à l'instant de la création, instant qui se renouvelle par la création quotidienne des âmes, qui s'est renouvelé par la création de notre âme individuelle, que Dieu conserve librement en cette minute après l'avoir créée. A l'origine il a donné par amour au premier homme, qui devait nous la transmettre, la vie naturelle; mais il lui donna aussi par un amour plus gratuit encore *la vie de la grâce,* qui dépasse sans mesure la vie naturelle de l'âme et celle des anges les plus élevés, car elle est une participation de la vie divine proprement dite. Il lui donna, pour nous le transmettre, le germe de la vie éternelle, qui consiste à voir Dieu comme il se voit, à l'aimer comme il s'aime.

Cette grâce sanctifiante, germe de la gloire, le premier homme « *la perdit pour lui-même et pour nous* » (1), comme il l'avait reçue pour lui et pour nous (2). L'homme méconnut le prix de la vie divine; dans son aveuglement il lui préféra une vie infiniment inférieure, « *une science du bien et du mal* » qui devait lui permettre, disait la tentation, de se conduire seul, sans demander à Dieu la lumière, sans avoir à obéir. A la foi vive, à la sagesse infuse, à la contemplation divine, à l'amour surnaturel de Dieu, uni à l'humilité et à l'obéissance, l'homme préféra une science d'ordre naturel, qui lui permettrait d'être son maître, de s'appuyer sur soi, sur ses évidences ou prétendues évidences, au lieu de se confier à Dieu, Vérité première et souveraine Bonté. Par sa faute il tomba des hauteurs de « la sainteté et de la justice originelle » où il avait été créé.

(1) Concile de Trente, sess. V, Denzinger, n° 789.
(2) I^a, q. 95, a. 1, 2, 3; q. 100, a. 1 et 2; I^a II^ae, q. 81, a. 1 et 3.

*
* *

Alors l'amour de Dieu a voulu nous poursuivre dans notre déchéance et notre misère. Il aurait pu se contenter, pour nous pardonner, de nous envoyer un prophète, qui nous aurait exprimé son pardon. Librement il a voulu faire infiniment plus : « *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais ait la vie éternelle* » (Jean, III, 16). La Miséricorde infinie ne pouvait faire plus, et, en même temps, selon ce décret de la liberté divine, les suprêmes exigences de la Justice allaient être satisfaites par le sacrifice du Sauveur. « *Misericordia et veritas obviaverunt sibi.* »

Nous étions tombés, Dieu a voulu *s'incliner vers nous*, comme la mère vers son enfant malade; il a voulu descendre en quelque sorte à notre niveau pour nous relever. Il s'est pour ainsi dire dépouillé de l'éclat de sa gloire, de son infinie Majesté; il n'a pas voulu paraître dans la splendeur de sa magnificence comme sur le Sinaï, lorsqu'il se montra à Moïse; il a voulu en quelque sorte *s'anéantir*, comme dit saint Paul (1), pour être à notre mesure. Il a pris un corps et une âme comme les nôtres, et est apparu sous la forme d'un petit enfant, dans la plus humble condition, au rang des plus pauvres, pour que tous sans crainte puissent venir à lui. Il a vécu pendant trente ans à Nazareth de la vie cachée d'un pauvre charpentier de village, lui qui pouvait s'imposer à tous par l'ascendant de son intelligence, de son caractère et de ses miracles.

Après s'être incliné ainsi, abaissé ainsi, notre Dieu s'est *uni à nous*. Dans cette chair qui est la nôtre, il a partagé notre vie, voulu notre bonheur, pratiqué nos devoirs, souffert nos souffrances, éprouvé nos fatigues, pleuré nos

(1) « Exinanivit semetipsum, formam servi accipiens » (Phil., II, 7).

larmes; il nous a embrassés; il a fait plus encore, le jour du Jeudi saint, lui, le Verbe de Dieu, il a voulu nous baiser les pieds.

Enfin *il s'est donné, il s'est sacrifié*, en prenant sur lui toutes nos fautes; il est mort en victime pour nous en donnant tout son sang au milieu d'atroces souffrances; il a été frappé à notre place en subissant les dernières humiliations; cela pour nous rendre notre héritage, cette vie éternelle que dans notre aveuglement nous avions méprisée et perdue.

Saint Paul peut bien parler ici d'*excès d'amour* (1), car cet amour dépasse infiniment tout ce que la raison humaine, tout ce que l'intelligence angélique, peuvent naturellement concevoir.

Saint Paul peut même parler ici de *folie* (2), car les étroites conceptions de l'humaine sagesse se trouvent ici en quelque sorte renversées : Dieu meurt par amour pour sa créature qui le méprise et qui le fuit, comme on voit des mères, dans la folie de leur amour, s'offrir en victime pour ramener au bien un fils qui les insulte et les déshonore. Cette folie, infiniment supérieure à la raison, s'appelle la folie de la croix; elle est le remède d'une autre folie très véritable celle-là et lamentablement inférieure à la raison, celle du péché, de la luxure, de l'avarice, de l'envie, de l'orgueil, de l'oubli et de la haine de Dieu.

Comme ce mal est très inférieur à la raison qu'il détruit, le remède la dépasse infiniment. Les rationalistes n'ont pas tort de dire que la raison laissée à ses seules forces ne peut le comprendre; il y a là comme une folie supérieure, naturellement impossible. Il y a là des abîmes surnaturels

(1) « Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo » (Ephes., II, 4).

(2) « Verbum enim crucis, pereuntibus quidem stultitia est; iis autem qui salvi fiunt, id est nobis, Dei virtus est » (I Cor., I, 18).

d'amour, où la raison se perd, où seul le regard surnaturel des saints peut profondément pénétrer. L'harmonie infiniment supérieure de ce mystère qu'est l'Incarnation rédemptrice, n'apparaîtra qu'au ciel telle qu'elle est; pour la saisir en elle-même, il faudrait voir immédiatement l'essence divine et la personnalité incréée du Verbe fait chair mort pour nous par amour.

***

Au ciel nous verrons que la *Bonté est essentiellement communicative* et que, plus elle est d'ordre élevé, plus elle tend à *se communiquer intimement* et *pleinement* (1). Nous verrons que Dieu le Père, en disant intérieurement sa pensée, communique à son Verbe intérieur, qui est son Fils, non seulement une participation de sa nature, mais toute sa nature indivisible, sans la perdre et sans la multiplier en quoi que ce soit. Il donne ainsi à son Verbe, d'être « Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, Vrai Dieu du Vrai Dieu. » Il l'engendre ainsi dans l'unique instant de l'immobile éternité, dans l'instant qui ne passe pas. Nous verrons que le Père et le Fils, s'aimant eux-mêmes, spirent l'Amour personnel, le Saint-Esprit, troisième

(1) *Bonum est essentialiter diffusivum sui.* — Cf. saint Thomas, *Contra Gentes,* l. IV, c. XI : Quomodo accipienda sit generatio in divinis : « Principium hujus intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum, diversus *emanationis modus* invenitur in rebus; *et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum.* » Saint Thomas montre admirablement la vérité de ce principe en remontant l'échelle des êtres et en l'appliquant enfin à Dieu lui-même, pour éclairer le mystère de la Trinité.

Item I^a^, q. 27, a. 1, ad 2 : « *Id quod* (ab alio) *procedit... quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo, a quo procedit.* Manifestum est enim, quod, quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti et magis unum... Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, necesse est quod *Verbum divinum sit perfecte unum cum eo, a quo procedit* absque omni diversitate. »

personne de la sainte Trinité, torrent de flammes spirituelles, qui unit les deux premières personnes dans la plus intime communion (1). Les trois vivent de la même Vérité infinie par le même acte d'intelligence, et, de la même Bonté infinie par le même acte essentiel d'amour. Elles ne sont distinctes que par les relations de Paternité, de Filiation, de Spiration, selon lesquelles elles se regardent en s'opposant.

La bonté étant diffusive de soi, et d'autant plus intimement et abondamment qu'elle est d'ordre plus élevé, nous verrons aussi que Dieu a librement voulu « *se communiquer le plus possible* » à l'humanité, en s'unissant en *personne* à la sainte humanité du Sauveur, de telle façon que le Verbe de Dieu, la sainte âme et le corps de Jésus ne fassent qu'une seule et même personne, un seul et même être, un peu, comme en chacun de nous, l'âme et le corps, malgré leur distinction, constituent un seul tout, une personne véritablement une (2).

(1) Ainsi on distingue en Dieu : 1° *l'amour essentiel* commun aux trois Personnes, 2° *l'amour notionnel* par lequel le Père et le Fils spirent le Saint-Esprit, c'est l'acte notionnel de spiration analogue à la génération du Verbe, 3° *l'amour personnel* qui est le terme de la spiration active, c'est-à-dire le Saint-Esprit. Cf. I°, q. 41, a. 6. Il n'y a en Dieu de *distinction réelle* qu'entre les Personnes par suite de l'opposition de relation qui existe entre elles (concile de Florence).

Quant à l'amour que Dieu nous porte, il ne se distingue que *virtuellement* de l'amour essentiel commun aux trois Personnes et par lequel elles aiment nécessairement la bonté divine; seulement cet amour que Dieu nous porte, par lequel il nous crée et nous conserve, est libre, puisque Dieu n'a nullement besoin de nous créer pour être infiniment sage, infiniment bon et pour jouir d'une béatitude infinie. Cf. I°, q. 19, a. 2, 3, 7.

(2) III°, q. 1, a. 1 : « Unicuique rei conveniens est illud quod convenit ei secundum rationem propriae naturae... Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis... Unde *ad rationem Dei, utpote summi boni pertinet, quod summo modo se creaturae communicet,* quod quidem maxime fit per hoc quod *naturam creatam sic sibi conjungit,* ut *una persona* fiat ex tribus, scilicet Verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus, l. XIII de Trinitate, c. 17. Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari. » En nous l'âme et le corps constituent une seule et même personne, mais

Dieu a voulu enfin que les actes d'amour du Christ mourant pour nous sur la croix puisent une *valeur* méritoire et satisfactoire *infinie* dans la personne incréée du Verbe, qui vraiment nous aimait lui-même par ces actes de sa volonté humaine en se sacrifiant pour nous (1). Il pouvait en outre mériter en stricte justice *pour nous*, car il était constitué tête de l'humanité : « *Comme par l'offense d'un seul la condamnation a atteint tous les hommes, c'est par la justice d'un seul que tous reçoivent la justification qui donne la vie.* » Rom., v, 18 (2). Tel est le prix sans mesure de la Croix de Jésus.

*
* *

Mais Notre-Seigneur a été en un sens plus loin encore : il s'est abaissé davantage, il s'est uni davantage à nous, il s'est donné plus encore.

Il s'est *abaissé* jusqu'à l'Eucharistie, en quelque sorte anéanti jusqu'à vouloir être caché sous ces humbles apparences du pain et du vin. Il est là docile à la main du prêtre saint comme du prêtre sacrilège, pour pouvoir être porté à tous, même aux criminels repentants qui vont monter sur l'échafaud. Il a voulu s'abaisser ainsi pour que le plus pauvre missionnaire, qui n'a guère à sa disposition qu'un morceau de pain, puisse le rendre réellement et substantiellement présent parmi les peuplades qu'il évangélise. Le corps sacré de Jésus est là, avec son âme et sa

aussi une seule et même nature humaine, tandis qu'en Notre-Seigneur la nature divine et la nature humaine, réunies en la même personne, sont infiniment distantes comme natures.

(1) III^{a}, q. 1, a. 2, ad 2 : « Peccatum contra Deum commissum *quamdam infinitatem* habet ex infinitate divinae Majestatis, tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinquitur. Unde oportuit *ad condignam satisfactionem*, ut actus satisfacientis haberet *efficaciam infinitam*, utpote Dei et hominis existens. »

(2) Cf. saint Thomas, III^{a}, q. 19, a. 4.

divinité sous cespauvres apparences; qu'on divise l'hostie en deux, puis en quatre, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il n'y ait plus qu'une petite parcelle presque imperceptible à nos yeux de chair, et la foi nous dit que sous cette parcelle se trouve réellement le corps du Sauveur, son âme, sa divinité, sa toute-puissance, les richesses infinies auxquelles il veut nous faire participer chaque jour plus abondamment.

Le Verbe fait chair est là sur l'autel, *continuant pendant la messe de s'offrir pour nous* et *unissant à lui* chacun de ceux qui veulent recevoir l'Eucharistie. Il a été donné à des saints et à des saintes comme à sainte Catherine de Sienne de boire en extase à la plaie sacrée du Cœur de Jésus, tous les chrétiens peuvent venir y boire spirituellement par la communion tous les jours.

Le Christ Jésus ne pouvait *se donner* à nous davantage, il a voulu être notre nourriture, être mangé par nous; et ce pain eucharistique, étant très supérieur à nous, au lieu d'être assimilé par nous, nous assimile à lui chaque jour davantage, nous transforme en lui, fait de nous des membres de plus en plus vivants de ce corps mystique dont Jésus est la tête.

Nous sommes habitués à ces merveilles, et l'habitude, dégénérant parfois en routine, nous empêche d'admirer ce qu'il y a d'absolument gratuit et de sublime en cette miséricorde infinie de notre Dieu qui s'incline ainsi vers notre misère. Thomas d'Aquin gardait toujours vive en lui cette admiration :

O res mirabilis : manducat Dominum
Pauper servus et humilis!

Ceci dépasse tout ce que la raison humaine pouvait par elle-même concevoir, tout ce que notre cœur pouvait naturellement désirer. Non seulement les manifestations de l'Amour de Dieu, auteur de la grâce, répondent pleinement

à nos plus hautes aspirations naturelles, mais, en les comblant, elles les dépassent sans mesure; elles dépassent même ce que les anges les plus élevés, ce que tous les anges créés et créables peuvent naturellement concevoir et désirer (1). En dépassant ces aspirations naturelles, elles en suscitent en nous de plus hautes, essentiellement surnaturelles, celles de l'espérance infuse et de la divine charité.

*
* *

L'Amour de Dieu pour nous demande une réponse

« *Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos* — Aimons donc le Seigneur notre Dieu, puisqu'il nous a aimés le premier » (I Jean, IV, 19). Rappelons quelle a été la réponse faite par les saints à cet amour de Dieu pour nous; nous verrons ensuite ce que doit être notre réponse.

Les saints ne se sont pas contentés d'une simple complaisance affective en la bonté de Dieu, d'une admiration idéale, d'un enthousiasme poétique à la pensée des perfections divines. Ils ont compris le mot de Jésus : « *Ce n'est pas celui qui dit : Seigneur! Seigneur! mais celui qui fait la volonté de mon Père, qui entre dans le royaume des cieux* » (Matt., VII, 21). C'est surtout celui qui la fait, non seulement par devoir avec résignation, mais aussi par amour, généreusement, au milieu même des épreuves, celui qui se laisse purifier par Dieu, qui se laisse vaillamment aimer par lui, qui ne lui refuse rien,

(1) I[a], q. 62, a. 2 : « Videre Deum per essentiam est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente. »

et suit vraiment l'exemple du Sauveur mort pour nous. Les saints n'ont pas mesuré leur charité à la douceur des consolations sensibles qui nous sont parfois accordées dans la prière; leur charité a été un amour profond de volonté, qui subsiste au milieu des aridités, des sécheresses prolongées, un amour qui ne se nourrit pas seulement du lait de la consolation, mais aussi du pain dur de la tribulation; amour fait de tendresse, mais aussi de force, amour d'autant plus généreux qu'il continue de donner alors même qu'il ne sent plus ce qu'il reçoit. Par cet amour les saints ont voulu ardemment que le nom de Dieu soit sanctifié, que son règne arrive, que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel. Ils ont eu la *faim et la soif de la justice*, non pas comme un enthousiasme juvénile qui ne dure pas plus qu'un feu de paille; mais leur ardeur, fruit du don de force connexe avec la charité, a duré au milieu des luttes, des contradictions de toutes sortes, qu'ils ont surmontées, pour ainsi dire survolées; ils ont ainsi, dans l'union à Dieu, conservé la paix et ils l'ont donnée aux autres.

Cet amour s'est efforcé de reproduire en tout ce qu'il y a d'imitable dans l'amour de Dieu, de se modeler sur lui pour lui répondre.

Dieu s'était incliné vers nous et, dans l'ardeur de son amour, il s'était abaissé jusqu'à devenir l'homme des douleurs, couvert de nos fautes, « *ego sum vermis et non homo* » (Ps. xxii, 7); abaissement incompréhensible qui dépasse toute mesure concevable par l'humaine raison. Les saints, pour y répondre, se sont inclinés vers leur Dieu « qui s'était fait plus petit qu'eux », aimait à dire un apôtre dont le souvenir nous revient et inspire ces pages. Ils sont descendus du trône de leur amour-propre vers leur Dieu dépouillé de toute gloire et en quelque sorte anéanti, et ils l'ont aimé en ses abaissements sublimes, comme nul prince n'a été aimé en ses triomphes les plus

éclatants. Saint Dominique va de préférence dans les endroits du Languedoc où les Albigeois le tournent en ridicule et le maltraitent de toutes façons; il éprouve une sainte joie d'être traité ainsi, la joie de devenir plus semblable au Christ Jésus humilié; et, le lendemain, lorsque Dominique parle à ces pauvres égarés, ce n'est plus un homme qui parle, mais le Seigneur qui parle par sa bouche et lui donne la force de convertir les cœurs. Saint Benoît-Joseph Labre met autant d'empressement à suivre ceux qui l'insultent qu'à fuir les éloges dont il se juge indigne. Chez tous les saints, sous des formes variées, il y a eu ce besoin de s'abaisser par amour pour Notre-Seigneur humilié, souffleté, flagellé pour nous.

Le Verbe de Dieu fait chair s'était uni à nous, il avait pris des mœurs humaines pour vivre avec nous. Les saints ont voulu prendre des mœurs divines pour vivre avec lui. Plusieurs d'entre eux se sont retirés dans la solitude, pour y vivre dans un perpétuel recueillement. Beaucoup d'autres, retenus par le devoir au milieu du monde, se sont construit, comme sainte Catherine de Sienne, une cellule intérieure au plus intime de leur cœur; là leur conversation était avec la sainte Trinité qui habite en nous comme dans un temple. Ils ont préféré Dieu à tout, ils l'ont vraiment aimé par-dessus tout, sans partage, mais aussi sans exclusion, car en lui ils ont ardemment aimé tous les hommes; leur amour de Dieu surélevait toutes leurs affections légitimes, qui sous la flamme de la charité devenaient la soif ardente du salut des âmes.

Notre-Seigneur s'était donné pour nous sur la Croix, les saints se sont donnés à Dieu souvent jusqu'au martyre, pour que son nom soit glorifié, pour que son règne arrive, pour que sa volonté soit faite. Et lorsqu'ils n'ont pas répandu leur sang en témoignage, ils ont connu le martyre du cœur, sorte de mort lente, parfois non moins héroïque, au milieu de peines quotidiennes et de tribu-

lations de toutes sortes. Ils ont compris pratiquement et ils ont suivi l'exemple de saint Paul qui disait : « J'accomplis ce qui manque à la passion du Christ en ma chair, pour son corps qui est l'Église. » Il ne lui manque rien en elle-même à la divine Passion : elle a une valeur infinie et surabondante; il lui manque seulement quelque chose en nous, le rayonnement que chacun de nous peut lui donner en se laissant assimiler par Notre-Seigneur, en travaillant par lui, avec lui, en lui, au salut des âmes, par les moyens dont lui-même s'est servi, par la prière et l'immolation. Notre-Seigneur est à la fois prêtre et victime, il fait participer tous ses prêtres à son sacerdoce, il fait aussi participer tous les saints en des formes diverses à son état de victime. Ainsi s'opère la configuration progressive au Verbe de Dieu crucifié pour nous; ainsi les saints ont répondu à son amour.

*
* *

Quelle doit être notre réponse? — C'est la même qualité d'amour, *essentiellement surnaturel*, que nous avons reçue au baptême, et que l'absolution nous a rendue, si nous avons eu le malheur de la perdre. De plus, le précepte suprême donné à tous est sans limite : « *Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même* » (Luc, x, 27). Par suite, comme nous le disions plus haut avec saint Augustin (1) et saint Thomas (2), *la perfection de la charité* tombe sous ce *précepte,* non pas comme matière ou chose à réaliser immédiatement, mais comme *la fin* vers laquelle *tous les hommes doivent tendre*, chacun selon sa condition; celui-ci dans le mariage, tel autre dans la vie religieuse ou dans

(1) *De Perfectione justitiae,* c. VIII.
(2) II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 3.

la vie sacerdotale. Tous ici-bas *doivent* toujours *grandir* dans la charité. C'est ainsi que nous avançons vers Dieu, et nous cesserions d'être voyageurs, *viatores*, vers l'éternité, si nous voulions nous *arrêter* avant d'être arrivés au but (1). Nous serions des âmes *attardées*, nous ressemblerions à l'enfant dont la croissance s'arrête avant l'âge adulte et qui devient un nain. La route est faite pour marcher et non pas pour s'y installer et s'y endormir.

« *Dans la voie de Dieu, qui n'avance pas recule* », disent les Pères, comme un convoi qui s'attarde au lieu d'avancer comme il est prescrit.

Nous verrons même que le progrès de la charité surtout par la communion quotidienne devrait en principe être *toujours plus rapide*. Comme la pierre tombe d'autant plus vite qu'elle se rapproche davantage de la terre, ainsi les âmes doivent avancer d'autant plus vite vers Dieu qu'elles se rapprochent de lui et sont plus attirées par lui (2).

Si telle est l'élévation du premier précepte, on n'en peut douter, des grâces actuelles nous sont progressivement

(1) Cf. S. Thomas *in Epist. ad Hebr.*, VI, 1 : « Quantum ad progressum ad perfectionem semper debet niti homo transire ad statum perfectum... In via enim Dei non progredi est regredi, ait Bernardus... *Duplex est perfectio*, una scilicet *exterior*, quae consistit in actibus exterioribus, qui sunt signa interiorum, sicut virginitas, voluntaria paupertas. *Et ad hanc non omnes tenentur.* Alia est *interior*, quae consistit in dilectione Dei et proximi, sec. illud ad Col. III : « Charitatem habete, quod est vinculum perfectionis », et ad perfectionem hujusmodi non omnes tenentur, sed *omnes tenentur ad eam tendere, quia si quis nollet plus diligere Deum, non faceret quod exigit caritas.* »

(2) Cf. S. Thomas *in Epist. ad Hebr.*, X, 25, sur ces mots : « tanto magis quanto videritis appropinquantem diem », a écrit : « Qui sunt in gratia quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere. » — Cf. I^{a} II^{ae}, q. 35, a. 6 : à l'opposé du mouvement violent comme celui de la pierre lancée en l'air, tout mouvement naturel est *plus rapide* à la fin qu'au début, remarque saint Thomas, parce qu'il approche du terme qui convient à la nature du mobile et qui l'attire comme une fin. Nous reviendrons plus loin sur cette vue profonde, trop peu connue.

offertes pour arriver à ce but, car le Seigneur ne commande pas l'impossible, et nous exhorte à lui demander son secours.

S'il en est ainsi, nous devons nous demander si nous ne sommes pas *attardés* sur la voie de Dieu, si nous consentons assez à *descendre* du trône de notre amour-propre et de notre orgueil, pour nous incliner, à l'exemple des saints, vers les abaissements de Notre-Seigneur Jésus-Christ, plus vivant peut-être en certaines âmes que nous dédaignons qu'en nous-mêmes. Consentons-nous à mourir à notre jugement propre et à notre volonté propre, pour *nous unir* dans une communion constante d'idées et de volonté au Christ Jésus, non seulement à l'heure de la prière, mais tout le long du jour? Est-ce que la conversation habituelle de notre âme est avec lui, notre Sauveur, notre meilleur ami, notre conseiller pour tout ce que nous avons à faire dans la vie? Consentons-nous enfin suffisamment à nous *dévouer* selon notre condition et notre vocation, à nous *sacrifier* lorsqu'il le faut, pour devenir chaque jour plus semblable à Celui qui est mort pour nous, pour être associés au moins en une faible mesure à son œuvre de Rédemption, avant de recevoir une participation de sa vie glorieuse dans l'éternité?

Pour arriver à cette perfection de l'amour de Dieu et du prochain en Dieu, il y a, peut-on dire, deux méthodes : l'une descendante, l'autre ascendante. La première consiste à partir de la considération du grand mystère de l'amour de Dieu pour nous : « Aimons le Seigneur notre Dieu, puisqu'il nous a aimés le premier. » C'est celle que nous venons d'exposer, et que tous les saints ont suivie, en contemplant la douloureuse Passion. Il est une autre méthode, qui consiste à partir de nous, à examiner notre conscience, nos fautes, notre défaut dominant, à considérer aussi la multiplicité des vertus à pratiquer, en telle et telle circonstances. On ne saurait évidemment négliger

cet examen, mais il faut le faire sous la lumière supérieure du grand mystère d'amour dont nous venons de parler; autrement la multiplicité de nos défauts nous dérouterait, celle aussi des vertus à acquérir. Du reste, les vertus n'exercent pas un vif attrait lorsqu'on ne les contemple pas en Notre-Seigneur et en Marie. Allons donc au cœur même de la vie intérieure, à la charité, qui doit informer, animer, vivifier toutes les vertus, et pour grandir dans la charité, contemplons comment Jésus nous a aimés. Sans doute il y a bien des défauts en nous; seuls nous ne parviendrions pas à les corriger (1); prions le Sauveur de venir à nous, de mettre avec nous l'ordre en nous, et, par amour pour lui, laissons-nous conduire par lui sur le chemin qu'il a choisi pour nous. Il est le bon Pasteur qui conduit ses brebis aux pâturages éternels, qui les appelle chacune par leur nom (2) et qui les instruit, si elles l'écoutent, de tout ce que lui-même désire d'elles sur ce chemin de l'éternité.

(1) I^{a} II^{ae}, q. 109, a. 6, c. et ad 1^{m} : « Conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium et secundum hoc praecipitur homini quod se ad Deum convertat; sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Jeremiae XXXI : « *Converte me et convertar : quia tu Dominus Deus meus* », et Threnorum c. ult. : « *Converte nos, Domine, ad te et convertemur* : Convertissez-nous, Seigneur, et nous serons convertis. »

(2) « Oves vocem ejus audiunt et proprias oves vocat nominatim, et educit eas. » (Jean, X, 3).

CHAPITRE II

Le Problème de l'Amour pur

Nous avons vu que l'amour de Dieu pour nous demande une réponse. Quelle doit être la pureté ou le désintéressement de celle-ci? Ne sera-t-elle pas toujours plus ou moins entachée d'un certain égoïsme ou amour-propre? Jusqu'où l'amour de soi doit-il être sacrifié, pour que nous arrivions vraiment à l'amour pur de Celui qui nous a aimés le premier?

Dans l'Encyclique *Studiorum ducem* du 27 juin 1923, Sa Sainteté Pie XI a mis vivement en relief ce point de la doctrine de saint Thomas que le commandement de l'amour de Dieu n'a pas de limite et que *la perfection de la charité tombe sous ce précepte*, non sans doute comme matière ou chose à réaliser immédiatement, mais *comme la fin vers laquelle tout chrétien doit tendre*, chacun selon sa condition (1). Celui-ci dans la vie religieuse, celui-là dans le monde, doivent toujours se rapprocher de

(1) Encyclica *Studiorum ducem* : « Haec igitur a Deo delapsa seu infusa sapientia, ceteris comitata donis Sancti Spiritus, perpetuum in Thoma accepit incrementum, aeque ac caritas, omnium domina et regina virtutum. Etenim illa huic erat certissima doctrina, amorem Dei numquam non oportere crescere « ex ipsa forma praecepti : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; totum enim et perfectum idem sunt... Finis praecepti caritas est, ut Apostolus dicit I Cor., XII, 8; in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quae sunt ad finem » (II^a II^{ae}, q. 184, a. 3). Quae ipsa est causa quare *sub praeceptum perfectio caritatis cadat tanquam illud quo omnes pro sua conditione niti debent*... Itaque praeceptum de amore Dei quam late pateat, caritas eique adiuncta dona Sancti Spiritus quomodo crescant, multiplices vitae status, ut perfectionis, ut religiosorum, ut apostolatus, quid inter se differant et quae cuiusque natura visque sit, haec et talia asceticae mysticaeque theologiae capita si quis pernosse volet, is Angelicum in primis Doctorem adeat oportebit. »

Dieu leur fin dernière. Comme c'est la loi naturelle de l'enfant de grandir, sous peine de devenir un nain, c'est la loi du *viator*, du voyageur vers l'éternité, de marcher toujours vers elle « gressibus amoris », à pas d'amour, dit saint Grégoire le Grand, jusqu'à ce qu'il soit arrivé au terme. La route n'est pas faite pour s'y arrêter et y dormir, mais pour marcher. Comme un train qui s'arrête trop aux stations se met en retard, ainsi dans la voie de la vertu, selon l'adage traditionnel, « *qui n'avance pas recule* », car la loi est d'avancer, et même d'avancer toujours plus rapidement. De même que les corps tombent d'autant plus vite à la surface de la terre qu'ils s'en rapprochent davantage, ainsi les âmes doivent en principe marcher d'autant plus vite vers Dieu qu'elles se rapprochent davantage de lui et sont plus attirées par lui (1).

Cette doctrine sur l'étendue du précepte de l'amour a été souvent méconnue (2), bien qu'elle ait été nettement formulée par les Pères de l'Église, en particulier par saint Augustin (3). Comme le remarque encore Sa Sainteté Pie XI dans une autre Encyclique du 26 janvier 1923, écrite pour le troisième centenaire de saint François de Sales, l'auteur du Traité de l'Amour de Dieu n'a pas ignoré cet enseignement traditionnel et l'a fort clairement exprimé à son tour (4).

Si l'amour de Dieu doit ainsi toujours grandir en nous jusqu'à la mort, il doit évidemment devenir toujours plus

(1) Cf. saint Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 35, a. 6 : « Omnis motus naturalis *intensior est in fine*, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio... » — Item in Epistolam ad Haebreos, x, 25 : « Qui sunt in gratia quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere. »

(2) Nous avons examiné ailleurs les objections qui lui sont faites par Suarez et les réponses de Passerini, cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 215-227.

(3) Cf. *De Perfectione Iustitiae*, c. VIII : « Cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? » — Elle est commandée comme la fin à laquelle tous *doivent* tendre.

(4) Cf. S. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. III, ch. I.

pur, plus dégagé de tout égoïsme, de tout amour désordonné de notre bien propre. Ce point de doctrine nous amène ainsi à considérer dans toute son amplitude le problème de l'amour, pour bien voir les rapports du désir de notre bien propre le plus élevé avec le pur amour de Dieu et de sa gloire. Nous rappellerons d'abord comment ce problème s'est posé, quelles sont les solutions principales qu'il a reçues au moyen-âge : l'une qui se trouve plutôt comme tendance manifeste que comme théorie explicite en plusieurs œuvres de saint Bernard, chez Richard de Saint-Victor et autres mystiques médiévaux, l'autre nettement formulée avec ses principales conséquences par saint Thomas. L'exposé de la première manière de voir et les difficultés qu'elle laisse subsister nous conduira à l'examen de la seconde. C'est un ordre à la fois logique et chronologique, car, nous le verrons, ce n'est pas sans avoir conscience de l'insuffisance de la première conception que saint Thomas a proposé la sienne, qui trouve d'ailleurs son fondement dans les vues d'Aristote sur la nature humaine et dans celles de saint Augustin et de Denys sur l'amour de Dieu.

Nous nous inspirerons des ouvrages des dominicains du XVII[e] siècle Chardon, Piny (1) et Massoulié (2). Nous

(1) Chardon et Piny sont plus personnels que Massoulié, qui suit de plus près la lettre de saint Thomas ; sans la perdre de vue, ils parlent davantage d'expérience. — On trouvera sur eux de très justes remarques dans la longue étude que vient de leur consacrer M. Henri Bremond dans le tome VIII de son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, sous le titre « La Métaphysique des saints », 1928. Voir en particulier, *ibid.*, pages 25 sq., sur *La Croix de Jésus*, de L. Chardon, les § 2, § 3, § 5, § 6 : « L'inclination à la Croix produite par la grâce en l'âme de Jésus-Christ — L'état de grâce et l'inclination à la Croix - - Le « poids » crucifiant des missions divines — La catharsis « déiformante » - - et sur Piny, p. 91, § 1 : L'idée générale de sa doctrine du pur amour. M. Henri Bremond en écrivant ces pages a comblé une lacune de l'histoire de la spiritualité, il a fort bien vu la haute valeur de ces deux spirituels dominicains véritablement trop peu connus.

(2) Massoulié, O. P., *Traité de l'Amour de Dieu*, où la nature, la pureté

utiliserons aussi le travail très suggestif du Père Pierre Rousselot, S. J. (1); mais au lieu de partir comme lui de la doctrine de saint Thomas, nous aboutirons à elle, par la solution des difficultés que soulève l'autre conception. On lira aussi avec profit l'étude plus récente de M. l'abbé Eugène Kulesza sur Richard de Saint-Victor (2), qui contient une critique de plusieurs conclusions du Père P. Rousselot. On peut se demander en effet si ces deux conceptions sont aussi opposées que le dit ce dernier, et si la première ne contient pas ici et là sous ses métaphores, l'ébauche de la seconde, qui seule est parvenue à la propriété des termes (3).

Article I

La position du problème

En lisant sur ce sujet de bons ouvrages, comme celui de Massoulié, on désirerait y voir dès le début une étude approfondie de la position même du problème avant la

et la perfection de la charité sont expliquées selon les principes des Pères et surtout de saint Thomas, 1701, édition de Bruxelles 1866. Voir aussi les articles du Père Coconnier, O. P., publiés dans la « Revue Thomiste », 1905, 1906, 1907 : *La charité d'après saint Thomas d'Aquin.*

(1) *Pour l'histoire du Problème de l'Amour au Moyen-Age,* Collection Cl. Baeumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.* Band VI. Heft 6. Münster, 1908.

(2) *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor.* Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). Éditions de « La Vie Spirituelle ».

(3) Telle paraît être l'opinion de Massoulié, *Op. cit.*, p. 290-315. Chardon et Piny doivent incliner aussi dans ce sens. Le P. Rousselot fait, du reste, plusieurs remarques (p. 57) qui atténuent sa manière de voir. Nous inclinons à l'atténuer plus encore pour une raison exposée dans un article que nous citerons plus loin du P. M.-D. Roland-Gosselin, O. P., *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu* (*Revue des Sciences Phil. et Théol.*, avril 1924, p. 165). Voir aussi *Gottesfreundschaft* (Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12 und 13 Jahrhunderts) von Dr. phil. Richard Egenter. Filser Verlag, Augsburg, 1929.

recherche de sa solution. Ainsi procédait saint Thomas, à la suite d'Aristote : il examinait d'abord les difficultés de la question, les réponses souvent contraires déjà données par les auteurs antérieurs, et l'on voyait alors ensuite la haute portée intellectuelle des principes auxquels on devait avoir recours; on s'élevait progressivement vers eux comme vers un sommet, d'où dérivait la lumière de la solution (1).

Cette manière de procéder a conduit saint Thomas, à propos de la question : « l'homme doit-il par la charité aimer Dieu plus que lui-même », à poser admirablement le problème de l'amour dans la difficulté suivante : « Tout ce qui est aimé par nous est aimé comme *notre propre bien;* or ce qui est la raison de l'amour est plus aimé que l'objet de cet amour, comme les principes, par lesquels nous connaissons les conclusions, sont plus connus qu'elles. *L'homme s'aime donc plus lui-même que n'importe quel bien aimé par lui;* il ne peut donc arriver à aimer Dieu plus que lui-même (2). »

Ailleurs saint Thomas avait proposé la même difficulté sous autre forme : « *La nature fait toujours un retour sur*

(1) Massoulié ne montre les difficultés du problème qu'au ch. VII de la première partie de son ouvrage, après avoir exposé les principes de saint Thomas, dont la valeur n'apparaît pas, dès lors, autant qu'il faudrait. Ce n'est pas sans motif que saint Thomas exposait le nœud de la question avant les principes qui la peuvent résoudre. Les objections posées au début de ses articles sont une partie de la « Somme » dont la lecture est trop négligée.

(2) II^{a} II^{ae}, q. 26, a. 3, 2^{a} obiectio : « Unumquodque diligitur, in quantum est proprium bonum; sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur, sicut principia, quae sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur; ergo homo diligit magis seipsum quam quodcumque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum, quam seipsum. »

Dans la I^{a}, q. 60, a. 5, 2^{a} obiectio, la même difficulté est ainsi formulée « Propter quod unumquodque et illud magis; sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se : Unumquodque enim diligit aliquid in quantum est bonum sibi; ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quam seipsum. »

elle-même; nous voyons en effet que tout être agit naturellement par instinct de conservation. Or la nature n'agirait pas ainsi, si elle portait l'homme ou l'ange à aimer Dieu plus qu'eux-mêmes (1). »

A la lumière de ces textes de saint Thomas le P. Rousselot écrit, op. cit., p. 1 : « Le problème (de l'amour) pourrait en termes abstraits se formuler ainsi : un amour qui ne soit pas égoïste est-il possible? Et s'il est possible, quel est le rapport de ce pur amour d'autrui à l'amour de soi, qui semble être le fond de toutes les tendances naturelles? Le problème de l'amour est donc analogue à celui de la connaissance; d'un côté, l'on se demande si et comment l'être peut avoir conscience (ou du moins connaissance) de ce qui n'est pas lui-même; de l'autre, si et comment l'appétit d'un être peut tendre à ce qui n'est pas son bien propre. »

Telle paraît être en effet la position du problème, si l'on excepte le mot « égoïsme » qui crée, selon nous, une équivoque, car il désigne généralement un amour désordonné de soi-même, désordre qui ne peut se trouver, nous le verrons, dans l'essence même de la première inclination naturelle (2). Il vaut donc mieux éviter cette expression

(1) I^a, q. 60, a. 5, 3^a obiectio : « Natura reflectitur in seipsam. Videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quam in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit Angelus Deum plus quam se. »

(2) Voir sur ce point Aristote, *Ethique*, l. IX, c. 8, les deux sens de l'expression « amour de soi » : le noble amour de soi et par opposition l'égoïsme. C'est parce que le mot égoïsme a un sens essentiellement péjoratif qu'on ne peut l'appliquer à Dieu, en parlant de « l'égoïsme transcendental par lequel il a fait toutes choses pour sa gloire ». Ce serait une lourde méprise; l'égoïsme n'est certainement pas une perfection absolue, sans trace d'imperfection comme la bonté dont il faut ici parler. L'égoïste c'est celui qui s'aime plus que sa famille, que sa patrie, que le Souverain Bien; et il est sûr que Dieu ne peut s'aimer plus que le Bien par essence qui est lui-même, et s'il n'avait pas fait toutes choses pour manifester sa bonté, il n'aurait pas ordonné tout au Bien suprême.

et s'en tenir aux termes mêmes de saint Thomas que nous avons rapportés.

Après s'être demandé comment l'être connaissant peut atteindre, non seulement ses propres impressions, mais les réalités extramentales (*aliquid aliud a se*), comment notre intelligence peut atteindre ce qui est *vrai en soi* et universellement, indépendamment de nous, on cherche comment nous pouvons aimer ce qui est *bien en soi*, indépendamment de nous, et comment nous pouvons aimer autrui d'un amour qui ne se subordonne pas au désir de notre bien propre. Le pur amour d'autrui, surtout de Dieu, est-il possible, et s'il l'est, quel est son rapport avec le désir de notre bonheur personnel?

*
* *

Les solutions philosophiques extrêmes et manifestement erronées.

A ces deux grands problèmes ainsi posés deux solutions extrêmes radicalement contraires ont été données : le subjectivisme et le réalisme panthéistique.

Le subjectivisme, niant ou mettant en doute la valeur objective de notre intelligence et par suite les droits de son objet, l'être extramental ou le réel véritable, méconnaît de même les droits de l'objet de la volonté, le bien, en particulier le droit du souverain Bien à être aimé pardessus tout. Cette tendance était dans l'antiquité celle des sophistes et des sceptiques, comme elle est celle des subjectivistes modernes. Elle conduit manifestement à l'utilitarisme (1), ou tout au plus à un certain amour de la

(1) C'est le cas des idéalistes empiristes comme Stuart Mill; leur nominalisme empiriste ne leur permet pas de s'élever, au-dessus de l'utilitarisme, à la véritable idée du bien honnête, que seule une raison absolument supérieure aux sens externes et internes peut concevoir au-dessus du délectable et de l'utile.

dignité humaine, qui prétend n'avoir aucune obligation spéciale vis-à-vis de Dieu, comme s'il n'était pas manifestement l'Auteur de tout bien et le Bien suprême (1).

La solution radicalement contraire est non moins erronée; c'est celle du réalisme absolu, qui confond l'être en général ou universel avec l'être divin, le bien en général ou universel avec le bien divin, et qui conduit ainsi au panthéisme : toutes choses sont réduites à Dieu, s'identifient avec lui; c'est la négation de leur existence propre. Telle est la doctrine de Parménide dans l'antiquité et, chez les modernes, l'ontologisme panthéistique de Spinoza, qui implique la négation de la béatitude personnelle, pour se contenter de l'immortalité impersonnelle toute différente de celle dont nous parle la foi chrétienne (2).

(1) Bien que Kant soutienne que la moralité suppose le *désintéressement absolu* et n'a rien à voir avec le désir du bonheur, indûment rattaché à ce qu'il appelle avec Rousseau la sensibilité, il ne s'élève pas à l'idée de l'amour de Dieu pour lui-même, car il ne reconnaît pas que nous ayons les devoirs spéciaux envers Dieu. En formulant le principe de l'autonomie de la volonté, il fait valoir pour le monde moral la conception que Rousseau avait soutenue pour l'ordre social et selon laquelle l'homme doit se prescrire la loi à laquelle il obéit. Il convient, cependant, selon lui, que nous accomplissions religieusement nos devoirs envers nous-mêmes et nos semblables, *comme si* leur obligation dépendait de Dieu, et la morale implique *le postulat* de la vie future, qui permet l'accord du bonheur et de la vertu. C'est, pour Kant, le complément de la morale, non son fondement. Cf. *Critique de la raison pure. Méthodologie*, ch. II, sect. 2, § 961 sq. Enfin, selon lui, Dieu n'a pu nous créer pour sa gloire, mais seulement pour notre félicité unie à notre dignité personnelle; l'humanité est une « fin en soi ». Kant se figure que si Dieu avait créé toutes choses pour sa gloire, ce serait là de l'égoïsme; il ne voit pas que, bien au contraire, Dieu a voulu « manifester ainsi sa souveraine bonté » comme le disent les Conciles, puisqu'il n'est pas plus grand, ni plus heureux, pour avoir créé l'univers.

(2) Aux yeux de Spinoza, l'amour intellectuel de soi et l'amour de Dieu ne font qu'un, bien plus celui-ci s'identifie avec l'amour incréé de Dieu pour lui-même, c'est Dieu lui-même qui s'aime en nous d'un amour nécessaire, qui exclut le libre-arbitre, d'où l'impossibilité du péché comme du mérite proprement dit : cf. *Ethicam*, V, p. 36 : « Mentis

*
* *

Il est clair que les théologiens catholiques ne pouvaient s'égarer jusqu'à ces deux extrêmes contraires, bien que les nominalistes du XIV[e] siècle se soient singulièrement approchés des positions subjectivistes (1), et que en sens inverse Maître Eckart ait semblé arriver aux frontières du panthéisme, lorsqu'après avoir prêché en langue mystique que les créatures ne sont rien, c'est-à-dire rien par elles-mêmes, il affirma, semble-t-il, que, selon la propriété des termes philosophiques, elles ne sont absolument rien (2); ce qui revenait à nier l'effet même de l'acte créateur.

Mais quoi qu'il en soit de ces paradoxes insoutenables et tout exceptionnels, on peut dire que les théologiens catholiques ont été préservés de ces erreurs extrêmes par la foi à l'existence de Dieu, Créateur souverainement libre, réellement et essentiellement distinct du monde et

amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus seipsum amat... (seu) Mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus seipsum amat. » L'amour raisonnable de soi est une forme inférieure de l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu est, dans ce panthéisme, une forme supérieure de l'amour de soi.

(1) Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 553 sq. Errores (philosophici) Nicolai de Ultricuria : « De rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi... Non potest evidenter evidentia praedicta ex una re inferri vel concludi alia res. Propositiones : Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo. »

(2) Denzinger, n. 526 : « Omnes creaturae sunt unum purum nihil : non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil »; n. 527 : « Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile : si tota anima esset talis, esse increata et increabilis, et hoc est intellectus. » Eckart prend ici, à l'antipode du nominalisme, la direction du réalisme absolu, qui confond, comme on le voit chez Spinoza, l'être en général avec l'être divin, l'intelligence en général avec l'intelligence divine. Cela conduit, il est vrai, à dire de toutes les substances créées et de leurs facultés : « ce ne sont que des mots, *flatus vocis* ». En ce sens, le réalisme panthéistique conduit au nominalisme; les extrêmes se touchent.

des esprits créés, et par le précepte suprême qui domine le Décalogue dans l'Ancien Testament et qui est comme l'âme du nouveau : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit » (Deuter. VI, 6, Luc. X, 27, Matth. XXII, 37, Marc. XII, 30).

Aussi les scolastiques ont-ils généralement posé le problème de l'amour en ces termes concrets les plus élevés et les plus profonds qui se puissent trouver : *L'homme et l'ange sont-ils portés par leur propre nature à aimer Dieu plus qu'eux-mêmes, ou bien est-ce là seulement l'effet de la grâce divine?* Comme le remarque le P. Rousselot (1), « la Scolastique n'aurait pu, ce semble, concentrer la question dans une formule plus heureuse, parce qu'aucune n'eût été tout à la fois aussi concrète et aussi profonde... » Dieu, objet de l'amour vertueux commandé aux créatures libres, n'est-il pas en même temps « l'auteur des appétits naturels et la seule fin dernière, réunissant en soi la totalité du Bien : si donc la conciliation de l'amour (du bien) propre et du pur amour d'autrui était possible, il semble que c'est dans l'amour de Dieu qu'on devrait la trouver et que l'analyse de cet amour donnerait aussi les principes qui permettraient de juger des autres affections *désintéressées* (2) ».

*
* *

Les hérésies contraires à éviter.

Le problème n'était pas résolu du fait que tous les théologiens scolastiques voyaient en Dieu notre fin dernière, l'objet de notre béatitude éternelle; la difficulté reparais-

(1) *Op. cit.*, p. 1.
(2) *Ibidem.*

sait ici comme l'exprime saint Thomas : « Plus on aime Dieu, plus on aime jouir de lui; mais plus on aime jouir de Dieu, plus on s'aime soi-même, car c'est le plus grand bien qu'on puisse désirer à soi-même; comment donc peut-on et doit-on aimer Dieu par la charité plus que soi? (1) » En d'autres termes : s'il y a en nous deux amours, celui de notre bonheur personnel et celui de Dieu préféré à nous, quel est le plus fondamental, le primordial, sinon dans l'ordre concret des manifestations psychologiques, du moins métaphysiquement dans *l'essence même* de la première inclination naturelle de notre volonté?

Si l'amour de Dieu *dérive* en un sens de l'amour de notre bien propre, il ne semble pas assez pur et il ne le deviendra que si la grâce détruit en quelque sorte notre nature, en nous demandant jusqu'au sacrifice du désir de de notre bonheur personnel, désir qui paraît nous retenir dans un certain subjectivisme affectif. Si au contraire notre nature nous incline déjà à aimer Dieu en lui-même objectivement et plus que nous, la grâce ne semble plus absolument nécessaire pour y parvenir et l'on penche, dirait-on, vers un naturalisme pélagien ou semipélagien, qui rappelle la confusion panthéistique de notre nature avec celle de Dieu.

La question ne se posait pas encore au Moyen Age avec l'acuité que lui donnera Fénelon, mais pourtant les théologiens du XII[e] et du XIII[e] siècle avaient à expliquer dans leur traité de la charité en quel sens il faut entendre les paroles de saint Paul aux Romains, IX, 3 : « J'éprouve une grande tristesse et j'ai au cœur une douleur incessante. Car je souhaiterais d'être moi-même anathème,

(1) II[a] II[ae], q. 26, a. 3, 3[a] obiectio : « Quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo; sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum; quia hoc est summum bonum, quod aliquis sibi velle potest : ergo homo non plus debet ex caritate Deum diligere quam seipsum. »

loin du Christ, pour mes frères, mes parents selon la chair, qui sont Israélites... » Moïse avait dit de même dans l'Exode, xxxii, 31 : « Ce peuple a commis un grand péché! Ils se sont fait un dieu d'or. Pardonnez maintenant leur péché ; sinon effacez-moi de votre livre que vous avez écrit. » Le Seigneur avait répondu : « C'est celui qui a péché contre moi que j'effacerai de mon livre. » Saint Thomas a donné une explication très haute et hardie de ces paroles de saint Paul et de Moïse (1). Nous la rapporterons plus loin.

Le problème ainsi posé était inévitable : qu'y a-t-il de primordial dans la tendance naturelle de notre volonté, l'amour de notre bien propre ou l'amour de Dieu pour lui-même? Si ces deux amours convergent dans la vie vertueuse, ils sont ou coordonnés ou subordonnés. Mais toute coordination suppose une subordination au principe de l'ordre; comme le dit saint Thomas, plusieurs soldats ne sont coordonnés en vue d'une action commune que s'ils sont d'abord subordonnés les uns et les autres au chef qui les guide (2). L'amour naturel de notre bien propre et l'amour de Dieu préféré à nous-mêmes ne peuvent être subordonnés l'un et l'autre à un principe plus radical en nous, ni à une fin plus haute. Ces deux amours sont donc nécessairement subordonnés l'un à l'autre. Quel est le plus fondamental des deux?

La question se précise ainsi de plus en plus; et l'on prévoit mieux quelles sont les erreurs à éviter.

Si la tendance primordiale de toute nature créée, de la nôtre et de celle de l'ange, est *l'amour du bien propre, de la béatitude personnelle,* comment cette tendance primordiale peut-elle se concilier avec le précepte certainement réalisable d'aimer Dieu plus que nous-mêmes et par-

(1) *In Ep. ad Rom.*, ix, 3.
(2) Cf. I^a II^ae, q. 100, a. 6.

dessus tout? Si elle est vraiment primordiale, cette tendance naturelle ne se retrouvera-t-elle pas jusque dans l'amour de Dieu? Celui-ci ne sera-t-il pas toujours plus ou moins mercenaire, intéressé, entaché d'égoïsme, à moins que la grâce, en remettant le péché originel et nous guérissant peu à peu de ses suites, ne vienne corriger *notre nature même*, en particulier la nature de notre volonté en ce qui la constitue essentiellement, ne vienne *la détruire* en quelque sorte, en nous inspirant le sacrifice héroïque du désir de notre bonheur personnel? C'est ce que dira Fénelon (1). Et alors, malgré l'élévation des termes « amour pur », cette grâce, en quelque sorte destructrice de la nature, sera plutôt un dur remède à un défaut de celle-ci qu'un principe de vie d'un ordre infiniment supérieur. Telle sera plus tard l'erreur de Baius (2).

Si au contraire par leur tendance naturelle primordiale l'homme et l'ange sont déjà portés à aimer Dieu plus qu'eux-mêmes, la grâce ne semble nécessaire que pour

(1) Cf. Denzinger, *Enchiridion*, Errores de amore erga Deum purissimo, qui continentur in libello : « Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure » 1697 — n. 1328 : « In statu vitae contemplativae sive unitivae amittitur omne motivum interessatum timoris et spei » — n. 1331 : « In eodem statu sanctae indifferentiae *nihil nobis, omnia Deo volumus* » — n. 1333 : « ... Extremae probationes, in quibus haec abnegatio seu sui ipsius derelictio exerceri debet, sunt tentationes, quibus Deus aemulator vult purgare amorem, nullum ei ostendendo perfugium neque ullam spem quoad suum interesse proprium, etiam aeternum » — n. 1336 : « Tunc anima divisa a semetipsa expirat cum Christo in cruce dicens : *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* In hac involuntaria impressione desperationis conficit *sacrificium absolutum sui interesse proprii quoad aeternitatem.* »

(2) Cf. Denzinger, *op. cit.*, n. 1021 : « Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae *debitu fuit* integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis. » Item, n. 1023, 1024, 1034 et 1038 : Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est *cupiditas*, qua mundus diligitur, quae a Iohanne prohibetur, aut laudabilis illa *caritas*, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur. »

nous faire accomplir *plus facilement* ce que la nature peut faire déjà, comme le disaient les pélagiens (1). Pas plus que dans la conception précédente, la grâce n'apparaît ici comme un principe de vie d'un ordre supérieur, mais comme le complément d'une heureuse nature, toute proche de la nature divine, tandis que tout à l'heure elle était comme un remède à un « désordre naturel ». Si l'on évite les extrêmes les plus éloignés, qui sont le subjectivisme et le panthéisme, l'esprit n'oscille-t-il pas entre les deux extrêmes moins distants : ou vers le naturalisme pélagien, ou vers le pseudosupernaturalisme de Baius, qui a été en un sens renouvelé par les modernistes?

S'il y a, ici comme ailleurs, des maîtres qui pourraient recevoir le titre de « doctor oscillans », ce n'est pas le cas de saint Thomas, nous allons le voir.

*
* *

Tous les théologiens s'accordent manifestement sur ce point : que pour arriver au pur amour de Dieu, il faut mortifier en soi la concupiscence de la chair et des yeux, l'orgueil de la vie, tous les appétits déréglés, arriver même à ce « mépris de soi » dont parlent tous les auteurs chrétiens en expliquant les paroles de Notre-Seigneur *abneget semetipsum* et en traitant du péché, de ses suites, de la contrition et des degrés de l'humilité. Mais dans les épreuves purificatrices souvent si douloureuses où la vue de notre misère est telle parfois que le salut semble gravement compromis ou même, sous certaines tentations, impossible, comment s'accorde avec le parfait abandon au bon plaisir de Dieu le désir de notre béatitude personnelle? Saint Thomas n'a pas ignoré cette question (2).

(1) Denzinger, n. 105, 178, 179 sqq.
(2) On le voit non seulement par le texte de son Commentaire sur

Ce problème d'ailleurs n'a pas seulement d'intérêt pour ces cas extrêmes, mais pour l'orientation de toute la vie; car il s'agit ici de *l'essence de la charité* et de *l'essence de l'inclination naturelle* fondamentale de notre volonté. Cette faculté a été blessée sans doute par le péché originel, qui a *diminué* en elle *l'inclination naturelle à la vertu*, que nos péchés personnels diminuent encore, mais elle conserve pourtant son essence intangible de faculté purement spirituelle (1), et ici il s'agit en elle des rapports les plus intimes de la nature et de la grâce.

D'où l'importance de la question : qu'y a-t-il de primordial comme inclination, en *l'essence* même de notre volonté naturelle, l'amour de *notre bien propre*, ou l'amour naturel de Dieu, tout au moins l'amour naturel du bien honnête supérieur à l'utile et au délectable, du bien honnête *en soi*, par exemple de la Vérité et de la Justice aimées en elles-mêmes et plus que nous, plus que la perfection qu'elles nous apportent à nous en particulier? La solution vraie de ce problème, traité par les grands théo-

l'Épître aux Romains, IX, 3, que nous venons d'indiquer, mais par plusieurs autres passages de ses œuvres, par exemple *de Veritate*, q. 23, a. 8, ad 2 : « Quamvis de potentia absoluta Deus possit revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogeret eum desperare. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiae praedestinationis vel praescientiae, sed per modum prophetiae comminationis, quae intelligitur supposita conditione meritorum. Sed dato quod esset intelligenda secundum praescientiae prophetiam, adhuc non *teneretur* ille cui talis revelatio fieret, velle suam damnationem absolute, sed *secundum ordinem iustitiae*, quo Deus vult persistentes in peccato damnare. » Celui qui recevrait cette révélation serait encore tenu d'aimer Dieu par-dessus tout, puisqu'il est le Souverain Bien infiniment meilleur que nous, comme l'apôtre Pierre, même après la prédiction de son triple reniement, était *tenu* de dire la vérité et de rester fidèle au Christ. — Il est sûr par ailleurs qu'au-dessus de l'acte d'espérance, et de l'acte secondaire de la charité par lequel nous désirons la vie éternelle, il y a l'acte premier de la charité, l'amour de Dieu pour lui-même et pour lui seul. Cf. II^a II^{ae}, q. 26, a. 3; q. 27, a. 3.

(1) Cf. I^a II^{ae}, q. 85, a. 1.

logiens du Moyen-Age, plus tard par Bossuet et Fénelon, et dans un ordre inférieur par Spinoza, Kant et les idéalistes allemands, contiendrait virtuellement, si l'on parvenait à la bien formuler, toute la théologie et toute la métaphysique de l'amour.

*
* *

Au problème ainsi posé deux solutions ont été données aux XII[e] et XIII[e] siècles, solutions qui pour les uns diffèrent réellement et pour d'autres seraient entre elles comme l'ébauche et le travail achevé par la précision du sens propre préféré aux métaphores. L'une est parvenue à l'état de doctrine, explicitement formulée par saint Thomas d'Aquin. L'autre se trouve plutôt implicitement en beaucoup de sermons et de commentaires des Psaumes, du Cantique des cantiques ou des Épîtres de saint Paul, partout où il est question de l'intensité de l'amour de Dieu dans le cœur des saints. Cette conception apparaît au XII[e] siècle sous une forme mystique qui se tient en de justes limites chez saint Bernard dans les œuvres de la seconde partie de sa vie (1), chez Richard de Saint-Victor où elle s'accentue dans sa théorie bien discutable de la Trinité (2); on la trouve aussi sous une forme spéculative et dialectique chez Abélard (3), qui croit devoir en déduire la nécessité de la création (conséquence incompatible avec le dogme) et qui parvient à une idée de l'amour pur assez voisine de ce que dira plus tard Fénelon. Abé-

(1) Cf. *Sermones in Cantica*. P. L., t. 183. — *De gradibus humilitatis*, t. 182.

(2) Cf. *De Trinitate*, l. III, q. 2. P. L., t. 196, col. 916. — *De quatuor gradibus violentae caritatis*. P. L., t. 196, col. 1213 sqq.

(3) *Theologia Christiana*, l. V, ad fin. P. L., t. 178, col. 1330. Cf. *Expos. in Ep. Pauli ad Rom.*, l. III, in cap. 7. P. L., t. 178, col. 891 : « Tam sincera enim circa nos Christi dilectio exstitit, ut non solum pro nobis moreretur, verum etiam in omnibus, quae pro nobis egerit, nullum suum commodum, vel temporale vel aeternum, sed nostrum quaereret; nec ulla propriae remunerationis intentione sed totum nostrae salutis desiderio egit. » Cf. ibid., col. 892 sq.

lard mourut en 1142, saint Bernard, qui combattit ses erreurs et donc sa doctrine de la nécessité de la création, vécut jusqu'en 1153, Richard de Saint-Victor probablement jusqu'en 1173.

Article II

La conception de saint Bernard et de Richard de Saint-Victor

Examinons quels sont selon cette conception les principaux caractères de l'amour de Dieu. Par de nombreux textes qui peuvent être complétés par d'autres et dont nous citerons les plus importants, le P. Rousselot (*op. cit.*, p. 58-81) paraît établir que, dans cette conception, l'amour vrai est caractérisé par *son désintéressement* fondé sur la distinction des personnes qu'il unit, puis, lorsqu'il devient intense, par *sa violence*, *sa sainte folie* et enfin parce que par lui-même *il suffit* en nous unissant à Dieu. Considérons ces différents caractères.

*
* *

Le désintéressement du véritable amour, la distinction des personnes qu'il unit.

Saint Bernard et Richard de Saint-Victor insistent particulièrement sur ce point qu'il n'y a d'amour parfait, vraiment digne de ce nom, que l'amour d'amitié par lequel on aime une autre personne, non pour soi, mais pour elle-même. L'amour de soi ne devient parfait que lorsqu'on s'aime pour Dieu, en sortant pour ainsi dire de soi-même pour aller à lui (1). Comme plusieurs théolo-

(1) « Amor est affectio naturalis, una de quatuor. Notae sunt; non

giens du XII[e] siècle, qui pensent comme eux, ils aiment à citer le texte classique de saint Grégoire le Grand : « *Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad seipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit ut esse caritas possit* (1). » De ce que la charité, comme amitié, suppose au moins deux personnes, saint Bernard et Richard de Saint-Victor sont portés, selon le Père Rousselot (2), à se « *faire une conception extatique de l'amour* », conception fondée, dit-il, beaucoup moins sur la notion de nature ou d'inclination naturelle, que sur celle de *la dualité des personnes* qui s'aiment. Par l'amour d'amitié, on est en effet porté hors de soi, *extra se*, vers la personne aimée : sorte d'extase, où l'on veut, non plus son bien personnel, mais le bien d'autrui, ici le bien de Dieu, sa gloire, désirée par-dessus tout, et, s'il le fallait, jusqu'au sacrifice de notre bien propre.

S'il en est ainsi, le principe de cette conception n'est pas une inclination naturelle, ni une nature dont Dieu est

opus est nominare. Quod ergo naturale est, iustum quidem foret primo omnium auctori deservire naturae... Sed quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum imperante necessitate compellitur inservire. Et est amor carnalis, quo *ante omnia homo diligit seipsum propter seipsum*... Nec praecepto indicitur, sed naturae inseritur. » S. Bernardus, *Liber de Diligendo Deo*, c. VIII. P. L., t. 182, col. 987. Bien que dans ce traité saint Bernard soit plutôt favorable à la doctrine que précisera saint Thomas, cependant, comme le note le P. Rousselot, *op. cit.*, p. 50, on y voit poindre la conception qu'il développera dans ses Sermons sur le Cantique. En particulier si l'amour primordial de nous-même est désordonné, il doit être en quelque sorte détruit par la charité.

Richard écrit : « Nullus pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. *Oportet* itaque *ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat.* Ubi ergo pluritas personarum deest, caritas omnino esse non potest. » *De Trinitate*, III, 2. P. L., t. 196, col. 916.

Remarquons que saint Thomas dira aussi que l'amour de nous-même n'est bon et droit que si, en nous aimant nous-même, nous aimons plus encore notre Créateur; mais il ajoutera : c'est même là l'inclination de notre nature.

(1) *In Evang. hom.* 17, n. 1. P. L., 76, 1139.

(2) *Op. cit.*, p. 57 et suiv.

l'auteur et que la grâce doit élever, mais plutôt la dualité des personnes que l'amour unit et qu'il tire de leur égoïsme (1).

Au XIII[e] siècle Duns Scot dira : même si Dieu n'était pas *notre bien, notre fin dernière*, même s'il n'avait aucune relation avec l'inclination foncière de notre nature et de notre volonté, nous pourrions et devrions encore l'aimer par-dessus tout, jusqu'au sacrifice de nous-mêmes, parce qu'il est le *souverain Bien en soi* (2).

Pour Richard de Saint-Victor, le véritable amour est si différent de l'amour de soi, et il suppose si nécessairement la distinction des personnes, que notre théologien croit pouvoir démontrer ainsi le mystère de la Trinité : l'amour parfait existe certainement en Dieu ; or il exige d'abord deux personnes et même *trois* qui s'aiment *également* ; ainsi seulement selon Richard, l'amour suprême est absolument pur et désintéressé, sans trace aucune d'amour-propre, d'envie ou de jalousie (3).

(1) Le P. Rousselot remarque (op. cit., p. 56) : « La conception « extatique »... n'est jamais arrivée à se constituer en un ensemble complet de doctrine... Si pourtant l'on voulait — ce que nos médiévaux n'ont jamais fait — mettre en relief le principe qui la domine, le meilleur parti à prendre serait sans doute de la caractériser par la prédominance de l'idée de *personne* sur l'idée de *nature*. C'est parce que l'amour est purement conçu comme tendant d'une *personne* à une *personne* qu'il est conçu comme *extatique*, comme violentant les inclinations innées, comme ignorant les distances naturelles, et comme une pure affaire de *liberté*. » Cela paraît vrai à certains égards, mais comment Abélard est-il conduit par là à l'idée de la *nécessité* de la création, et comment Richard cherche-t-il en cette conception le principe d'une démonstration *nécessaire* de la Trinité !

(2) Cf. Scot, Oxon., III, d. 27, q. 1, n. 13 ; IV, d. 49, q. 2, n. 19. — Saint Thomas dit au contraire : « Dato per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. » II[a] II[ae], q. 26, a. 13, ad 3 et I[a], q. 60, a. 5, ad 2. — Cf. Cajetan in I[am], q. 82, a. 2, n° v, et in I[am] II[ae], q. 1, a. 6.

(3) Cf. *De Trinitate*, III, 3, l. c., col. 917 : « Proprium autem amoris est, et sine quo omnino non possit esse, ab eo quem multum diligis multum diligi velle. *Non potest ergo esse amor iucundus si non sit et mutuus.* In illa igitur vera et summa felicitate (Dei) sicut nec amor iucundus, sic nec

La même idée se trouve sous une autre forme chez Abélard, en sa théorie condamnée de la nécessité de la création. L'amour parfait, dit-il en substance, est manifestement une perfection de Dieu; or cet amour exige nécessairement la dualité de l'aimant et de l'aimé, donc nécessairement Dieu a voulu nous créer et nous a donné l'existence (1). Saint Bernard a évidemment combattu cette conséquence comme les autres erreurs d'Abélard.

amor mutuus potest deesse... *In illa itaque vera felicitatis plenitudine pluralitas personarum non potest deesse.* »

Richard croit même pouvoir démontrer ainsi qu'il doit y avoir en Dieu non seulement deux personnes, mais trois; cela lui paraît requis pour que l'amour divin soit absolument pur et désintéressé : « Praecipuum videtur in vera caritate alterum velle diligi ut se : in mutuo siquidem amore, multumque fervente *nihil rarius, nihil praeclarius*, quam *ut ab eo quem summe diligis et a quo summe diligeris, alium aeque diligi velis*... Vides ergo quomodo caritatis consummatio personarum Trinitatem requirit, sine qua omnino in plenitudinis suae integritate subsistere nequit. » (Ibid., III, 11, l. c., col. 922-923.)

Saint Thomas réfute cette théorie en montrant, I^a^, q. 32, a. 1, ad 2, que la seule raison, en partant des concepts qui nous viennent des créatures, par exemple en partant du concept d'amour, ne peut *démontrer* le mystère de la Trinité, car la vertu créatrice est commune aux trois personnes. Il ajoute, *ibid.*, ad 2, au sujet de la théorie de Richard : « Quod dicitur quod *sine consortio* non potest esse *iucunda possessio* alicuius boni, locum habet *quando in una persona non invenitur perfecta bonitas*; unde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono alicuius alterius consociati sibi. » Enfin Richard paraît confondre l'amour essentiel commun aux trois personnes avec l'amour notionnel par lequel le Père et le Fils spirent l'Esprit.

(1) *Theologia christiana*, l. V. P. L., t. 178, c. 1330 : « (Deus) qui itaque necessario tantum bonus est quantum bonus est, nec minui potest in bonitate, necesse est ut tam bene velit de singulis quam bene vult, et tam bene singula tractet quantum potest. Alioquin, iuxta etiam Platonem, aemulus esset, nec perfecte benignus... *Necessario itaque Deus mundum esse voluit ac fecit*... »

C'est cette doctrine d'Abélard que saint Thomas réfute en écrivant, I^a^, q. 19, a. 3 : « Non... ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire, et eadem ratio est in aliis. Unde *cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat*, sequitur quod alia a se eum velle *non sit necessarium absolute*... »

Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 368 sqq. Errores Petri Abaelard : numero

*
* *

La violence et la sainte folie de l'amour chez les grands serviteurs de Dieu.

Le véritable amour d'autrui, ainsi conçu comme fondé sur la distinction des personnes plutôt que sur la notion de nature, apparaît *indépendant en quelque sorte de notre inclination naturelle ;* même en un sens il lui semble contraire, car il nous tire hors de nous et, lorsqu'il est intense, il devient *violent*, il demande avec une sainte folie le *sacrifice* de tout amour-propre.

Dans le *De diligendo Deo,* c. xv, où saint Bernard formule pourtant des principes qui font prévoir la doctrine de saint Thomas, il montre déjà que l'homme, qui a commencé à *s'aimer pour soi,* doit arriver au ciel à *ne plus s'aimer que pour Dieu* (1). Dans ses Sermons sur le

374 : « Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit et non alio. » — n. 375 : « Quod Deus nec debeat nec possit mala impedire. »

(1) Cf. *De diligendo Deo,* c. xv (P. L., 182, c. 998) : « Parce que nous sommes charnels et que nous naissons de la concupiscence de la chair, il est nécessaire que notre amour vienne de la chair. Si cet amour est bien dirigé, il deviendra graduellement, sous l'action de la grâce, un amour spirituel, car *ce n'est pas ce qui est spirituel qui existe d'abord, c'est ce qui est animal; ce qui est spirituel vient ensuite* (I Cor., xv, 46)... L'homme *s'aime* donc d'abord lui-même *pour lui-même,* car il est chair et il n'est pas capable de goûter autre chose que lui. Puis, sentant son insuffisance (surtout dans les tribulations), il commence à rechercher Dieu par la foi et à l'aimer comme son aide nécessaire. A ce second degré de l'amour, *il aime Dieu,* non encore pour Dieu, *mais pour soi même.* Mais, peu à peu, lorsque l'homme est pressé par la nécessité de recourir au Seigneur, la réflexion, la prière, l'obéissance aux commandements divins le font entrer dans une certaine familiarité avec lui et lui font connaître sa bonté. Lorsque le cœur humain ainsi transformé par la grâce *a goûté combien le Seigneur est doux* (P. xxxiii, 9), il commence *à aimer Dieu* non plus pour soi, mais *pour Dieu.* Au troisième degré on reste longtemps, et j'ignore si aucun homme est jamais arrivé parfaitement, en cette vie, au quatrième *où l'on ne s'aime plus que pour Dieu, ut se scilicet diligat homo tantum propter Deum.* S'il y en a qui l'ont éprouvé, qu'ils le disent; pour moi, je l'avoue, cela me paraît impossible. Cela se produira, sans aucun

Cantique, composés plus tard, il parle plus explicitement, selon son expérience, de la violence de l'amour divin, qui triomphe de tout ce qui n'est pas lui.

Il n'est pas rare qu'il écrive comme dans le Sermon LXXIX (P. L. 183, c. 1163) : « O amour divin, impétueux, véhément, brûlant, irrésistible, qui ne permets pas de penser à autre chose qu'à toi, qui dédaignes tout le reste, tu méprises tout, et tu te suffis... »

« O la grande chose que l'amour..., mais il y a en lui des degrés. L'épouse est au sommet. Les enfants aiment aussi, mais ils pensent à l'héritage, et craignent de le perdre. Ils ont plus de respect et moins d'amour. Cet amour m'est suspect, qui a besoin de se soutenir par l'espérance d'acquérir quelque autre bien. Un amour est faible, qui s'éteint ou s'amoindrit en perdant l'appui de l'espérance. Un amour n'est pas pur, qui désire quelque autre chose (*Impurus est, qui et aliud cupit. Purus amor non est mercenarius*). Le pur amour n'est point mercenaire. Le pur amour ne tire point de nouvelles forces de l'espérance, et c'est là l'amour de l'épouse. Car c'est par le seul amour que l'épouse est tout ce qu'elle est : toute l'espérance, tout le bien de l'épouse est son amour (1). » Voir sur ce texte Massoulié (2).

doute, lorsque le serviteur bon et fidèle aura été introduit dans la joie de son Seigneur et qu'il aura été enivré de l'abondance de la maison de Dieu. »

On voit que dans ce texte, en parlant de l'amour par lequel l'homme s'aime d'abord pour soi, saint Bernard vise les premières manifestations concrètes de notre tendance naturelle plutôt que son essence même que considérera saint Thomas. De ce point de vue concret, saint Thomas dira aussi que l'espérance dispose à la charité, I^a II^ae, q. 62, a. 4, et II^a II^ae, q. 27, a. 3.

(1) *Sermo LXXXIII in Cantica*, n. 4 et 5. P. L., t. 183, col. 1183. Voir aussi *Sermo VIII*, n. 8.

(2) Massoulié, dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, 2^e P., ch. XIV, remarque : « Pour expliquer ce passage, il faut dire nécessairement que saint Bernard a seulement considéré ce qui arrive d'ordinaire parmi les hommes, mais non pas ce qui convient à un fils et à une épouse par leur propre état... Il suppose d'une part un fils qui pense à l'héritage du

De ce point de vue plus que de tout autre, l'amour intense, devenu violent, « blesse » celui qui aime et le « *fait mourir à soi-même* » en le faisant vivre pour un autre, en le portant à « sortir de soi » et à se donner généreusement (1).

L'amour intense n'est donc pas sans une certaine destruction de celui qui aime, sans l'immolation intérieure figurée par le sacrifice extérieur dont parle l'Écriture; il implique un martyre du cœur que tous les saints ont connu et une mort mystique symbolisée dans l'Évangile par celle du grain de froment qui va germer. Cette mort bienheureuse, c'est l'amour qui la donne en détruisant tout ce qui lui est contraire, selon la parole du Cantique, VIII, 6 : « *Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio.* L'amour est fort comme la mort, son ardeur est inflexible comme l'enfer. »

On connaît l'énumération des dix degrés de la charité, attribuée à saint Bernard, commentée plus tard dans un opuscule publié sous le nom de saint Thomas (Opusc. 61) (2) et expliquée par saint Jean de la Croix dans la Nuit obscure, l. II, c. 18-20. « Amor facit languere utiliter, quaerere Deum incessanter, operari indesinenter, sustinere infatigabiliter (3), appetere impatienter, currere

père et une épouse qui ne désire que d'aimer et posséder son époux. » Ce qui est certain c'est que pour saint Bernard l'amour le plus parfait *désire l'union à Dieu* et en ce sens suffit; comme nous le verrons plus loin, il ne fait pas le sacrifice de la vie éternelle.

(1) Selon le Père Rousselot, la conception « extatique » est d'autant plus accusée chez un auteur, qu'il prend soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui à l'inclination naturelle qui nous porte vers notre bien propre : l'amour est d'autant plus parfait, d'autant plus amour, qu'il met plus complètement le sujet « hors de lui-même ». Cf. *op. cit.*, p. 3. Le P. Rousselot reconnaît d'ailleurs (p. 57) que chez saint Bernard cette tendance est souvent corrigée par celle que développera plus tard saint Thomas.

(2) Cf. *Opera S. Thomae*, editio Parm., 1864, t. XVII, p. 254. *Opusc. de dilectione Dei et proximi*, c. 38.

(3) Saint Jean de la Croix, *loc. cit.*, paraît voir dans cette expression

velociter, audere vehementer, stringere inamissibiliter, ardere suaviter, assimilari totaliter » : « L'amour de Dieu produit en nous une salutaire langueur, nous fait chercher Dieu incessamment, travailler sans relâche, supporter infatigablement les épreuves, désirer impatiemment, courir de toutes nos forces, oser hardiment, étreindre le Seigneur de façon à ne plus le perdre, brûler suavement pour lui et enfin (au ciel) il nous assimile pleinement à lui » (1).

Dans un traité de la charité qui est une compilation de textes de saint Bernard, de Pierre de Blois et de Richard de Saint-Victor (2) on lit : « Amoris violentia impossibilitate non frenatur, ratione non compescitur, impatientia eius est laudabilis... Amoris fames est insatiabilis... Amor ipse sibi meritum est et praemium... Praeceptum amoris Dei hic perfecte impleri non potest, sed ab omnibus optari debet » : « La violence de l'amour ne connaît pas de frein, la raison ne le retient pas, son impatience est louable... Sa faim est insatiable, il est à la fois mérite et récompense. Le précepte de l'amour de Dieu ne peut être parfaitement accompli ici-bas, mais tous doivent désirer cet accomplissement parfait ».

*
* *

Richard de Saint-Victor développe ces idées dans son célèbre opuscule *De quatuor gradibus violentae caritatis*

ce qui correspond à la nuit passive de l'esprit, et dans le premier degré : « languere utiliter », la nuit des sens.

(1) Voir à ce sujet le Sermon LXXXV *in Cantica*, P. L., t. 183, col. 1157 : « De septem necessitatibus, propter quas anima quaerit Verbum, quae tandem reformata accedit ad eius dulcedinem contemplandam atque perfruendam. »

(2) Cf. P. L., t. 184, col. 583 sq., et P. L., t. 185, col. 1923 sq. in indice voluminis secundi, et Richardus a S. Vict., *de Gradibus caritatis*, c. 1. P. L., 196, 1196 : « Feruntur effrenes in amoris abyssum... quadam sana et sancta insania mente translati... vehemens quippe vis amoris ratione non compescitur, quia, teste Apostolo, supereminet scientiae maiestate. »

tis (1) : « Au premier degré l'âme ne peut résister à son désir, au deuxième degré elle y songe sans cesse, au troisième rien autre ne lui plaît plus, au quatrième et dernier degré son désir ne peut plus être satisfait. En d'autres termes, au premier degré l'amour est invincible, au deuxième obsédant, au troisième exclusif, au quatrième insatiable... Ces quatre degrés de l'amour diffèrent selon qu'il s'agit de sentiments envers Dieu ou d'affections humaines... Dans les désirs spirituels l'amour est d'autant meilleur qu'il est plus fort. Dans les désirs charnels, il devient pire en grandissant... L'amour alors se change en haine, puisque rien ne peut assouvir la passion réciproque (2). Il s'ensuit, nous l'avons souvent constaté, que la haine se fait d'autant plus implacable que l'amour avait semblé plus ardent. Bien plus... au même instant malgré leur haine ces âmes continuent à brûler de désir, et malgré leur amour, elles ne cessent de se haïr (3)...

« Lorsqu'il s'agit d'affections humaines, ce n'est que le premier degré de l'amour qui peut être bon ; le deuxième déjà est indubitablement mauvais... Mais, si dans les désirs humains le quatrième degré de l'amour est le pire de tous,

(1) Cf. Richardum, P.L., t. 196, col. 1213-1215. Nous utilisons ici la traduction de M. l'abbé Ed. Leclef : *Les quatre degrés de l'amour ardent*, éditions de la « Vie Spirituelle », 1926, p. 17.

(2) On demande alors en effet à la créature en qui on met sa fin ultime ce que Dieu seul pourrait donner, et cette transformation de l'amour en haine, dirait saint Thomas, manifeste la profondeur en quelque sorte infinie de notre volonté que Dieu seul vu face à face peut pleinement combler et invinciblement captiver; cf. I^{a} II^{ae}, q. 10, a. 2, et q. 5, a. 4 et 8. — Saint Thomas dit aussi : la cupidité est infinie ou sans limites, par ex. le désir des richesses, cf. I^{a} II^{ae}, q. 30, a. 4 : « *Concupiscentia non naturalis* (seu cupiditas) *omnino est infinita*, sequitur enim rationem (hominis perversi) ut dictum est (art. praec.); rationi autem competit in infinitum procedere : unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse quantumcumque potest. »

(3) C'est là, dit plus loin Richard, une « image de la damnation » où s'unissent la haine de Dieu et le désir naturel du bonheur qui ne se trouve qu'en Dieu.

s'il s'agit au contraire de nos sentiments envers Dieu, c'est de tous le plus louable... »

Richard montre ici ces quatre degrés de l'amour de Dieu devenu intense, dans le Cantique des cantiques, puis dans les Psaumes, et dans les Épîtres de saint Paul :

« Déjà au premier degré : *les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger* (Cant., VIII, 7), car il est invincible. Au deuxième degré, l'âme met son bien-aimé *comme un sceau sur son cœur* (Ibid., VIII, 6), car elle ne peut pas ne pas songer à lui. Au troisième degré, *qu'un homme veuille acheter l'amour au prix de toutes les richesses de sa maison, il croira n'avoir rien fait encore* (Ibid., VIII, 7) (1), car il ne trouve plus ailleurs aucune jouissance. Enfin, au quatrième degré, *l'amour est fort comme la mort; le zèle est inflexible comme l'enfer,* car tout ce qu'il fait ou endure pour son Dieu est bien peu de chose.

(De même dans les Psaumes.) « Au premier degré l'amour est invincible : *Je t'aime Seigneur, tu es ma force* (Ps. XVII, 2). Au deuxième il est inséparable : *Que ma langue s'attache à mon palais, si je cesse de penser à toi* (Ps. CXXXVI, 6). Au troisième degré il est exclusif : *Mon âme refuse toute consolation. Je me souviens de Dieu et je me réjouis* (Ps. LXXVI, 3-4) (2). Au quatrième degré l'amour est insatiable : *Que rendrai-je au Seigneur, pour tous ses bienfaits à mon égard?* (Ps. CXV, 12) ».

(De même encore chez saint Paul.) « Au premier degré l'amour est invincible : *Qui nous séparera de l'amour?* (3) *Sera-ce la tribulation ou l'angoisse, ou la persécution ou la faim, ou la nudité, ou le péril ou l'épée?* (Rom., VIII, 35). Au deuxième degré l'amour ne dis-

(1) Texte hébreu : « ... Il ne recueillera que la confusion. »
(2) Texte hébreu : « et je gémis. »
(3) Il s'agit de l'amour du Christ pour nous.

paraît jamais, on ne peut s'en séparer; c'est pourquoi il est dit : *Mon âme est attachée à toi, Seigneur* (Ps. LXII, 9), car elle n'en peut être arrachée. Au troisième degré *l'âme regarde toutes choses comme de la balayure, afin de gagner le Christ* (Phil., III, 8). Au quatrième *le Christ est sa vie et la mort lui est un gain* (Phil., I, 21), car on désire *se dissoudre et être avec le Christ* (Ibid., I, 23) ».

Il y a dans ces quatre degrés de la charité ardente énumérés par Richard comme un pressentiment des quatre « demeures » supérieures de sainte Thérèse (1).

*
* *

Le caractère véhément et violent qu'a l'amour intense pour ces auteurs du XII[e] siècle, ils le retrouvent même dans l'amour incréé, lorqu'ils disent que *Dieu a été « vaincu » par son amour pour nous,* quand il nous a créés et plus encore lorsqu'il nous a envoyé son Fils unique et l'a livré pour notre salut (2). Ils ont écrit sur ce

(1) Cf. Kulesza, *op. cit.*, p. 74-96. L'auteur trouve une correspondance entre le premier degré de Richard (amor insuperabilis) et l'oraison de quiétude, où seule la volonté est captivée; entre le deuxième degré (amor inseparabilis) et l'union simple, où l'esprit est absorbé, et où les distractions cessent; entre le troisième degré (amor singularis, exclusivus) et l'union extatique, enfin entre le quatrième degré (amor insatiabilis) et l'union transformante.

(2) Cf. S. Bernardum, Cant. 64, 10. — P. L., t. 183, col. 1088 : « Triumphat de Deo amor... ut scias amoris fuisse quod plenitudo effusa est, quod altitudo adaequata est, quod singularitas associata est. »

Cf. Richardum a S. Victore, *Tractatus de Gradibus caritatis,* c. 1. P. L., t. 196, col. 1196 : « *Fortis est ut mors dilectio,* imo morte fortior, quae ipsam quoque mortem mori coegit in morte Redemptoris. O insuperabilis virtus caritatis, quae *ipsum quoque insuperabilem superasti,* et cui omnia subiecta sunt omnibus quodam modo subiecisti, dum *victus amore* Deus humiliavit semetipsum formam servi accipiens, factus non modo homo, sed opprobrium hominum et abiectio plebis!... Et si *contra Deum fortis fuit,* quanto magis contra homines praevalebit? »

Comme le remarque le P. Rousselot, *op. cit.*, p. 43, 67 sq., même Hugues de Saint-Victor, qui est plutôt favorable à la conception que

sujet d'admirables pages, où ils ne paraissent pas tenir à distinguer la métaphore du sens propre; ils savent pourtant bien que Dieu ne peut être à proprement parler « vaincu » par quoi que ce soit, même par son amour, puisqu'il ne saurait y avoir aucune passivité en Lui.

Où il est plus difficile dans leurs expressions de distinguer le sens métaphorique du sens propre, c'est lorsqu'ils parlent de « *la blessure spirituelle de l'amour* », de la « *destruction* » que l'amour de Dieu doit opérer en nous. Leur façon absolue de parler de la *mort à nous-mêmes*, de la mort mystique, se concilie facilement avec celle de la plupart des théologiens de cette époque, qui ne distinguent pas encore assez explicitement la nature humaine considérée *en soi*, *en son essence*, et la nature *déchue* ou corrompue par le péché originel, et restée *blessée* après le baptême. Ils considèrent l'homme tel qu'il est concrètement et pratiquement, comme le fera l'auteur de l'Imitation (1), ils n'étudient pas de façon abstraite et spécu-

précisera plus tard saint Thomas, écrit : « Magnam ergo vim habes caritas, tu sola Deum trahere potuisti de caelo ad terras... Magna virtus tua, ut per te usque ad hoc humiliaretur Deus... Sed fortassis facilius vincis Deum quam hominem, magis praevalere potes Deo quam homini, quia quo magis beatum, eo magis Deo est debitum a te superari. Hoc optime tu noveras, quae ut facilius vinceres, prius illum superabas... Vulnerasti impassibilem, ligasti insuperabilem, traxisti incommutabilem, aeternum fecisti mortalem... O caritas, quanta est victoria tua? unum prius vulnerasti, et per illum omnes postmodum superasti. » (*De laude caritatis*, P.L., t. 178, col. 974 sq. — Item Innocentius III : *Encomium caritatis*, P.L., t. 217, col. 762 sq.

(1) *De Imitatione Christi*, l. III, c. LIV. De diversis motibus naturae et gratiae : « Omnes quidem bonum appetunt et aliquid boni in suis dictis vel factis praetendunt; ideo sub specie boni multi falluntur. Natura callida est et multos trahit, illaqueat et decipit, et se semper pro fine habet... Natura pro suo commodo laborat... libenter honorem et reverentiam accipit... quaerit habere curiosa et pulchra,... respicit temporalia,... cupida est... totum agit propter lucrum et commodum proprium... omnia ad se reflectit... » Il est difficile de mieux exprimer cette vérité de fait, mais l'intelligence cherche aussi la vérité de droit relative à la nature prise en son essence même et comme œuvre de Dieu.

lative, comme le fera saint Thomas, ce qui constitue essentiellement la nature humaine, indépendamment des suites du péché originel et de nos péchés personnels.

Par là ces théologiens sont conduits à affirmer plus ou moins explicitement que la tendance primordiale de notre nature est un amour de notre bien propre entaché d'égoïsme (1). De ce que les premières manifestations psychologiques concrètes témoignent généralement dans ce sens, même chez les baptisés, ils paraissent portés à penser que, métaphysiquement parlant, telle est l'inclination primordiale de la nature de notre volonté. Elle est, pour plusieurs d'entre eux, *sinon perverse*, du moins *faible*, plus faible que l'intelligence naturelle qui suffit à montrer que nous devons aimer Dieu auteur de notre nature plus que nous. Quelques-uns affirment même qu'il en était ainsi de la volonté naturelle d'Adam innocent et de celle des anges, pour qui il ne saurait être question de péché originel. Ainsi parlent Guillaume d'Auxerre, puis Alexandre de Halès.

Ils n'osaient dire que nous sommes naturellement portés à aimer Dieu plus que nous-mêmes, ils craignaient de

(1) Il suffit de rappeler le texte de saint Bernard que nous avons cité plus haut : « Amor est affectio naturalis, una de quatuor... Quod ergo naturale est, iustum quidem foret primo omnium auctori deservire naturae... sed quia natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum imperante necessitate compellitur inservire. Et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit seipsum propter seipsum... Nec praecepto indicitur, sed naturae inscritur. » *Liber de diligendo Deo*, c. VIII. P. L., t. 182, 987. Ce n'est que par la charité infuse pour saint Bernard (cf. ibid.) que l'homme commencera à s'aimer pour Dieu. Et en fait concrètement, il en est ainsi, saint Thomas le concédera, sans nier pourtant la rectitude de l'inclination primordiale de notre nature comme telle, cf. I^a II^ae, q. 109, a. 3, corpus art. in fine.

Au XIII^e siècle, Alexandre de Halès dira encore : « *Dilectio gratuita* diligit summum bonum ponendo finem in illo, *libidinosa* diligit creaturam, sive mutabile bonum, ponendo finem in ea ; unde diligit mutabile bonum propter se ; *dilectio vero naturalis* diligit summum bonum, *sed propter se, id est propter diligentem* : unde ratio dilectionis constituitur in creatura ipsa intellectuali vel rationali. » (2 p., q. 30, m. 1, a. 2).

s'engager ainsi dans la direction pélagienne, selon laquelle la grâce n'est nécessaire que pour accomplir *plus facilement* ce que la nature par elle-même peut déjà (1).

On citait alors les textes classiques de saint Augustin sur l'opposition radicale de la cupidité et de la charité, en particulier du l. XIV *de Civitate Dei*, ch. 28 : « Deux amours ont fait deux cités, la cité terrestre a pour principe l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, et la cité céleste l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. Celle-

(1) Voir sur ce point Rousselot, *op. cit.*, p. 90-95. Il montre qu'Abélard (P.L., 178, 1659) a vu la difficulté du problème qui se posait d'une façon assez pressante à la plupart des théologiens de cette époque, du fait qu'ils admettaient que les anges et le premier homme n'ont pas été créés en état de grâce et de charité et que pourtant ils ont été créés *bons, sans péché*. Il n'y avait qu'une solution : celle de l'amour naturel de Dieu, distinct à la fois du péché et de la charité. Rolandus Bandinelli n'a pas su la trouver; Pierre Lombard a indiqué en passant l'hypothèse de l'amour naturel de Dieu : « Solet quaeri utrum (angeli et daemones in primo instanti creationis suae) *aliquam Dei* vel sui *dilectionem* invicem habuerint, ut memoriam, intellectum et ingenium, qua Deum et se aliquatenus diligebant, *per quam tamen non merebantur* » (*Sententes*, 2, d. 3, n. 10. P.L., 102, 660). Mais il pose la question sans la résoudre (Item, *Sent.*, 2, d. 5, n. 4).

Pierre de Poitiers a admis plus clairement dans l'ange dès le premier instant de sa création un amour naturel de Dieu : « Diligere aequivoce dicitur de *naturali dilectione* et de caritate... Potest enim dici quod tunc tenebatur Adam exhibere latriam Deo, non tamen ideo diligere caritate, sicut de Angelis dicitur » (*Sentences*, l. II. P. L., 211, 944). Bien plus il dit : « Nemo adeo malus est in via qui non *naturaliter* Deum diligat. »

Petrus Cantor affirme nettement l'amour naturel de Dieu dans Adam innocent : « Adam innocens adhuc simplex dilectionem naturalem habuit, sed non saporem et flammam caritatis, quam non novit quis nisi per experientiam. » P.L., 205, 273.

Par contre, Guillaume d'Auxerre ne veut pas admettre que l'ange dans l'état naturel, sans la grâce, ait pu aimer Dieu *plus que soi*; ce serait, dit-il, l'hérésie pélagienne : « *sic iuste et sancte vivit... quod est haeresis pelagiana* » (*Summa*, l. II, tr. 1, c. 4); pour lui l'inclination naturelle de la volonté de l'ange n'est pas perverse, mais incomplète et moins puissante que son intelligence naturelle qui lui montre que Dieu doit être aimé par-dessus tout. Alexandre de Halès cité à la note précédente gardait la même conception. Guillaume d'Auvergne et Albert le Grand, au contraire, préparent ici la solution de saint Thomas; cf. Rousselot, *op. cit.*, p. 94 sq.

là se glorifie en elle-même, celle-ci se glorifie dans le Seigneur (1). »

Ce serait pourtant une erreur de croire que ces théologiens du XII[e] siècle préparaient la doctrine de Baius (2). Car il y a une immense différence entre ces deux positions : ne pas distinguer encore assez explicitement la nature et la grâce et nier formellement cette distinction essentielle lorsqu'elle a été déjà expressément formulée par les plus grands théologiens. C'est ce que fera Baius (3).

On s'explique dès lors que l'amour de Dieu devenu intense ait été conçu par plusieurs théologiens du XII[e] siècle comme violent, on dirait presque essentiellement violent, ou contraire en un sens à l'appétit naturel de notre bien propre (4). On comprend alors que quelques-

(1) « Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in seipsa, haec in Domino gloriatur... » Item, cf. Augustinum, Sermo 31, « De Amore Dei et de amore saeculi ».

(2) Les théologiens dont nous parlons ici ne citent certes pas ces textes de saint Augustin dans le sens où les prendra Baius lorsqu'il dira : « Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est *cupiditas*, qua mundus diligitur, quae a Ioanne prohibetur, aut laudabilis illa *caritas* qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur. » Denz., 1038, 1034.

Mais ils n'arrivent pas encore à la précision de saint Thomas, qui conservera un sens très profond à ces textes de saint Augustin, tout en affirmant, comme ce dernier dans le livre *de Natura boni*, contre les manichéens, que dans son essence l'inclination primordiale de notre nature est bonne et nous porte à aimer Dieu auteur de la nature plus que nous, cf. I[a] q. 60, a. 5, ad 5, et I[a] II[ae] q. 84, a. 1 de cupiditate ut est radix omnium peccatorum, I[a] II[ae] q. 109, a. 3.

(3) Cf. Denzinger, n. 1034 : « Distinctio illa duplicis amoris, *naturalis* videlicet, quo Deus amatur ut *auctor naturae*, et *gratuiti*, quo Deus amatur ut *beatificator*, vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata. »

(4) Le continuateur du commentaire de saint Bernard sur le Cantique, Gilbert, abbé de Hoy, dit dans un texte cité par le P. Rousselot (p. 68) : « Acutus et efficax, et vere violentus affectus ille est, qui tuum, Iesu bone, meretur et movet affectum. Magna et violenta est vis caritatis, ipsum affectum Dei attingens et penetrans et velut sagitta iecur eius transfigens. Quid mirum, si regnum coelorum vim patitur? Ipse Domi

uns aient dit, à propos de l'ordre de la charité : Bien que nous devions plus *aider* nos parents que d'autres personnes qui plaisent autant à Dieu, nous ne devons pas les *aimer* davantage (1). L'amour intense de Dieu devient comme un feu purificateur qui consume tout en nous; il est *insatiable* et semble ne pouvoir se satisfaire que par une certaine destruction de celui qui aime et par son absorption en la personne aimée, ce qui a lieu par la bienheureuse mort mystique. Celle-ci est l'effet de l'amour. En ce sens on entend les beaux textes scripturaires : « *Fortis est ut mors dilectio...* » (Cant., VIII, 6). « *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam* » (Matth., X, 39). « *Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi* » (II Cor., XII, 9). « *Si mortui sumus cum Christo... vivemus cum eo* » (Rom., VI, 2). « *Mortui enim estis et vita vestra est abscondita cum Christo in Deo* » (Col., III, 3) (2).

Cette bienheureuse mort pour saint Bernard et Richard de Saint-Victor conduit à la vie, bien sûr; mais Abélard,

nus violenti amoris vulnus sustinet. Sed vide quibus iaculis vulneretur. *Vulnerasti,* inquit, *cor meum in uno oculorum tuorum et in uno crine colli tui...* » « ... Talia in me utinam multiplicet (Christus) vulnera a planta pedis usque ad verticem, ut non sit in me sanitas. Mala enim sanitas, ubi vulnera vacant quae Christi pius infligit aspectus. » *Sermones in Cantica,* XXX, 2. P.L., 184, 155 sq.

(1) « Tuum parentem... quem tu veraci et ardenti amore diligis, affectas ut omnes diligant et *non minore amore* quam tu eum diligis. Idem ego de meo amico sentio, volo atque desidero; idem omnes alii de amicis suis. » Guigo Carthusiensis, *Epistola ad Fratres de Monte Dei.* P.L., t. 184, c. 360. — Saint Thomas dira autrement, IIª IIᵃᵉ, q. 26, a. 7 et 8 : « Illi qui sunt *nobis* magis coniuncti, sunt ex caritate *magis diligendi* : tum quia intensius diliguntur, tum quia pluribus rationibus diliguntur... In his quae pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos... in bellicis plus commilitones... »

(2) Gilbert, abbé de Hoy, écrit : « Felix, in quo sanctus amor languor est, non passio... *Vulnerata,* inquit (sponsa) *charitate ego sum* (Cantic., V). Non modo vulnerat sed necat. *Fortis est* enim *ut mors dilectio* (Cant., VIII, 6). Denique Apostolus : *Mortui estis et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo* (Col., III, 3). » *Tractatus ascetici,* IV, 2. P.L., t. 184, col. 267.

forçant la note, semble s'égarer dans un sens qui fait penser à Fénelon (1).

De ce point de vue plus que de tout autre l'amour de Dieu devenu intense doit apparaître à saint Bernard et à Richard comme une sainte folie, celle de la croix, folie très supérieure à la raison et seul remède efficace de cette autre folie qu'est le péché (2). On devine combien ces grands contemplatifs ont été saisis par les paroles de saint Paul : « La doctrine de la croix est une folie pour ceux qui périssent; mais pour nous qui sommes sauvés, elle est force divine. Car il est écrit : *Je détruirai la sagesse des sages et j'anéantirai la science des savants*... Le monde, avec sa sagesse, n'ayant pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication. Les Juifs exigent des miracles et les Grecs cherchent la sagesse; nous, nous prêchons un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les gentils, mais pour ceux qui sont appelés, soit Juifs, soit Grecs, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui serait folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes, et ce qui serait faiblesse de Dieu est plus fort que la force des hommes » I Cor., I, 18-25. Item III, 18, et IV, 10 : « Nous, nous sommes insensés à cause du Christ, et vous, vous êtes sages en Jésus-Christ... maudits nous bénissons... calomniés nous supplions; nous sommes jusqu'à présent comme les balayures du monde, le rebut des hommes. »

(1) Nous avons cité plus haut ce texte de son *Expositio in Ep. Pauli ad Rom.*, l. 3, in c. 7 : « Iam sincera enim circa nos Christi dilectio exstitit, ut non solum pro nobis moreretur, verum etiam in omnibus, quae pro nobis egerit, nullum suum commodum vel temporale vel aeternum, sed nostrum quaereret... » P. L. 178, 891 sq.

(2) Cf. S. Bernardum, Sermo 29 *de Diversis*, n. 3 : « Nonne quodammodo stultum se fecerat qui tradidit in mortem animam suam, et tulit peccata multorum et quae non rapuit, tunc exsolvebat? Nonne ebrius erat vino caritatis et immemor sui? » P. L. 183, c. 621.

Portés par ces paroles de saint Paul, saint Bernard et Richard aiment à parler de la sainte folie de l'amour « qui ignore la mesure, supprime les distances, dédaigne les usages, triomphe de tout ce qui est opportunité et raison (1). »

(1) Cf. S. Bernardum, *Serm. in Cant. LXXIX*, 1. — P. L. 183, c. 1163 : « O amor praeceps, vehemens, flagrans... contemnis omnia praeter te, te contentus! Confundis ordines, dissimulas usum, modum ignoras : totum quod opportunitatis, quod rationis, quod pudoris, quod consilii iudiciive esse videtur, triumphas in temetipso et redigis in captivitatem. » Ce texte est bien connu, le P. Rousselot (p. 77 sq.) cite aussi les suivants :

« Amor dominum nescit... Per se satis subiectus est... *Amens magis videar*, sed ei qui non amat, ei qui vim non sentit amoris. » *De Consideratione*, Prol. P. L. 182, 727 sq.

« Amor reverentiam nescit. Ab amando quippe amor, non ab honorando nominatur. Honoret sane qui horret, qui stupet, qui metuit, qui miratur : Vacant haec omnia penes amantem. Amor sibi abundat, amor ubi venerit, ceteros in se omnes traducit et captivat affectus. Propterea, quae amat, amat, et aliud novit nihil. » *Serm. in Cant. LXXXIII*, 3. P. L. 183, 1182.

« Amor loquitur, qui dominum nescit... quos amat, amicos habet non servos. Omnes ex aequo intuetur, qui perfecte se amant, et in se ipso celsos humilesque contemperat; nec modo pares, sed unum eos facit. Tu Deum forsitan adhuc ab hac amoris regula excipi putas; sed qui adhaeret Deo, unus Spiritus est. Quid miraris hoc? Ipse factus est tanquam unus ex nobis. Minus dixi : non tanquam unus, sed unus. » (Id. ib. LIX, 1, 2. — *l. c.* 1062.)

De même sur le texte *Dilectus meus mihi et ego illi* (Cant., II, 16) : « Quid est hoc quod dicit : *ille mihi et ego illi*?... Tibi ille, tuque vicissim illi. Sed quid? Id ipsum ei tu, quod tibi ille, an aliud?... Ita est : affectus locutus est, non intellectus, et ideo non ad intellectum... » (Item Richard de Saint-Victor, *De gradibus caritatis*, c. 1.)

En ce sens l'amour supprime les distances, même d'une certaine façon la distance infinie de la nature divine à la nature humaine. Si l'on conçoit l'amour d'amitié plutôt du point de vue de la dualité des personnes que de celui des natures et de l'inclination naturelle, on insiste davantage sur la sentence « *Amicitia pares aut accipit, aut facit* ». C'est probablement, remarque le P. Rousselot (p. 78), ce qui a conduit un auteur inconnu à prêter à saint Augustin cette étrange prière : « Mon Dieu, si j'étais Dieu et que vous fussiez Augustin, j'aimerais mieux que vous fussiez Dieu et moi Augustin » (paroles citées sans nom d'auteur par Massoulié, *op. cit.*, p. 237). Celui qui a fait cette prière n'a pas pris garde que Dieu, par amour pour nous, avait pu vouloir s'incarner, mais n'aurait pu vouloir cesser d'être Dieu. Selon la même tendance, mais de façon moins irrationnelle pourtant, La Hire disait : « Seigneur, faites

*
* *

L'amour par lui-même suffit, en nous unissant à Dieu.

Ces deux maîtres de la mystique du XII[e] siècle vont-ils jusqu'à demander le sacrifice du désir naturel de notre béatitude personnelle? — Nullement; mais ils insistent sur ceci que l'amour parfait de charité se suffit à lui-même; même dans la plus grande aridité, car il nous unit à Dieu. « *Verus amor seipso contentus est* » (1). « O amour chaste et saint!... O pure intention de la volonté! d'autant plus pure qu'il n'y reste rien qui soit mêlé de propre intérêt; d'autant plus douce que tout ce qu'on sent est divin. Aimer ainsi, c'est être déifié (2). »

« Cet amour suffit par lui-même...; il est son mérite, il est sa récompense; il ne demande point d'autre motif, ni d'autre fruit. Son fruit, c'est sa vie. J'aime parce que j'aime, j'aime pour aimer... Dieu même, lorsqu'il aime,

pour La Hire ce que La Hire ferait pour vous, si vous étiez La Hire et s'il était Dieu. » Ce disant, le compagnon d'armes de Jeanne d'Arc ne faisait pas attention qu'il avait l'air de se croire plus généreux que le Seigneur lui-même. Quoi qu'il en soit, ces formes de prières semblent bien manifester une conception de l'amour où il y a une prédominance de la notion de personne sur celle de nature, une conception de l'amour qui plus que toute autre supprime les distances naturelles.

De ce point de vue, comme le note le P. Rousselot (p. 79), Guillaume d'Auvergne dans son livre *De Causis cur Deus homo*, ch. VII, t. I, p. 562, a cru pouvoir démontrer le mystère de la Rédemption par la Croix, par ce raisonnement : Les œuvres d'amour doivent être en Dieu en leur maximum. Or il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. Donc il a fallu que Dieu mourût pour nous. Guillaume d'Auvergne oublie ici la liberté divine, comme Abélard l'oubliait en parlant de la création.

(1) S. Bernardus, *De diligendo Deo*, c. 7, n. 17. P. L. 182, 984.

(2) *Ibid.*, c. 10, n. 28 : « O amor sanctus et castus!... O pura et defaecata intentio voluntatis! eo certe defaecatior et purior, quo in ea de proprio nihil iam admixtum relinquitur : eo suavior et dulcior, quo totum divinum est quod sentitur. Sic affici deificari est. »

ne demande que d'être aimé... il sait que l'amour rend heureux ceux qui l'aiment (1). »

Rien de plus facile ici que de trouver un appui dans l'Écriture. Même dans la persécution, celui qui aime ardemment le Seigneur est heureux, selon la parole de l'Évangile : « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux. » La vie éternelle commencée est dans leur cœur; car « celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui (2). » « La charité est le lien de la perfection (3); » « elle durera toujours (4); » « elle est la plénitude de la loi (5). » « Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger (6). » Comme le dit saint Augustin : « Aime et fais ce que tu voudras (7), » ce sera bien, pourvu que tu aimes en vérité. Avant Pascal saint Bernard écrit : « Personne ne peut te chercher, Seigneur, sans t'avoir déjà trouvé (8). »

Et très certainement l'amour, même au milieu des persécutions et en un sens surtout au milieu d'elles, unit à Dieu, et constitue formellement, dira saint Thomas, « l'union affective », en faisant désirer « l'union réelle » de la vision béatifique (9). C'est sur cette union affective que

(1) « Is (amor) per se sufficit, is per se placet et propter se. Ipse meritum, ipse praemium est sibi. Amor praeter se non requirit causam, non fructum. Fructus eius, usus eius. Amo, quia amo; amo ut amem... Cum amat Deus, non aliud vult quam amari : quippe non ad aliud amat nisi ut ametur, sciens ipso amore beatos qui se amaverint. » Serm. LXXXIII, in Cant. n. 4. P. L. 183, 1183.

(2) I Joan., IV, 16.

(3) Col., III, 14.

(4) I Cor., XIII, 8.

(5) Rom., XIII, 10; Matth., XXII, 40.

(6) Cant., VIII, 7.

(7) « Dilige et quod vis fac. » In *I Ep. Ioann.*, 4, 8. P. L. t. 35, c. 2033.

(8) « Nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit. » C'est en effet la grâce actuelle qui porte le pécheur à chercher Dieu et ensuite, quand il a la charité, Dieu est en lui.

(9) I^a II^ae, q. 28, a. 1.

saint Bernard, sans faire aussi explicitement cette distinction, ne se lasse pas d'écrire.

Après avoir parlé de l'amour de Dieu chez les mercenaires, puis chez les enfants, il dit de l'amour de l'épouse : « Il y a un degré d'amour plus sublime, dans lequel on ne désire et on ne cherche plus que Dieu seul et on ne demande à Dieu que Dieu, le cœur étant entièrement purifié... L'âme à ce degré ne désire plus rien *par amour-propre* (1), ni sa félicité, ni sa gloire : elle se porte uniquement à Dieu... pour adhérer à lui et jouir de lui (2). »

Ce texte a été cité par les quiétistes. Massoulié (3), pour concilier sa première partie avec la fin et avec d'autres paroles de saint Bernard, remarque justement : « Il est essentiel à l'amour de vouloir s'unir à l'objet qu'on aime. Il est vrai qu'une âme, parmi ses transports et dans l'ardeur de son amour, ne pense pas actuellement à la possession de ce bien en qualité de *son bien*; mais, en suivant seulement l'inclination de son amour, elle se porte à l'objet qu'elle aime. Cependant cette disposition ne peut pas faire un *état permanent* : ce ne sont que des *actes particuliers*, qui n'égalent pas toute l'étendue de l'habitude de la charité; car si l'on considère cette vertu dans un état permanent, le désir de la possession de Dieu comme souverain bien en est inséparable (4). »

(1) Il convient manifestement d'insister sur ces deux mots pour que cette proposition se puisse concilier avec la suivante.

(2) « Invenitur tamen alter gradus sublimior et affectus dignior isto, cum penitus castificato corde nihil aliud desiderat anima, nihil aliud a Deo quaerit quam ipsum Deum... Neque suum aliquid, non felicitatem, non gloriam, non aliud quidquam, tanquam privato sui ipsius amore desiderat anima quae huiusmodi est; sed tota pergit in Deum... ut ipsi adhaereat, ipso fruatur. » Sermo VIII, *De diversis affectionibus animae*, n. 9. P. L. t. 183, col. 565.

(3) *Traité de l'Amour de Dieu*, 2 P., ch. XIV, p. 303.

(4) Il s'agit en effet d'un acte éminent de charité, supérieur à celui d'espérance, et d'un acte qui n'est pas adéquat à toute l'amplitude de la vertu de charité, puisque celle-ci nous porte, et c'est son acte secondaire,

Saint Bernard ne parle nullement du sacrifice de notre béatitude future; il exclut si peu la possession de Dieu que pour lui, du moins ici-bas et aussi longtemps que nous n'avons pas la vision béatifique, c'est surtout par l'amour qu'on possède Dieu, qu'on lui est uni; or cet amour veut persévérer comme amour et comme union à Dieu, grandir toujours jusqu'à la mort et durer éternellement. Ce qui est nettement reconnu par saint Bernard, dans les textes cités, c'est la supériorité de la charité, comme pur amour de Dieu, sur l'espérance.

Richard de Saint-Victor parle de même : « Il n'y a rien de meilleur, rien de plus savoureux que la charité. La nature même nous l'enseigne et l'expérience de tous les jours (1). » « Dieu n'exige de nous que l'amour. La charité est la plénitude de la loi, elle contient la loi et les prophètes, car tout ce que la loi divine commande ou défend se réduit à l'amour. Si l'on paie le tribut de l'amour, Dieu est satisfait (2). » « O Dieu bon, vous aimer c'est se nourrir... et plus vous nous nourrissez, plus notre faim augmente... car les biens de l'amour rassasient d'autant moins qu'ils comblent davantage. *Implevit bonis*... Quels sont ces biens de l'amour?... *Des choses que l'œil n'a pas vues, que l'oreille n'a pas entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, les choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment*... les délices de l'éternité (3). »

On se rappelle que Richard, oubliant, semble-t-il, ce que

à nous aimer nous-mêmes et à vouloir notre béatitude pour Dieu, pour le glorifier éternellement.

(1) « Nihil caritate melius, nihil caritate iucundius. Hoc nos docet ipsa natura, idem ipsum multiplex experientia. » *De Trinitate*, III, 2. P. L. 196, c. 916. On peut se demander ici si Richard ne met pas l'amour de charité non seulement au-dessus de la foi et de l'espérance, mais même au-dessus de la vision béatifique.

(2) *De Gradibus caritatis*, c. III, loc. cit., col. 1202.

(3) *Ibid.*, c. II, loc. cit., col. 1200.

saint Augustin a écrit sur la génération intellectuelle du Verbe en Dieu, a voulu concevoir la sainte Trinité pour ainsi dire du seul point de vue de l'amour, en quoi il s'écarte de la tradition et se heurte à de graves difficultés. La tendance à vouloir mettre la charité au-dessus même de la vision béatifique, ce qui conduirait à un primat de l'amour même en Dieu, se retrouvera au XIII[e] siècle chez Scot pour qui la béatitude céleste ou la « possession de Dieu » est essentiellement et formellement, non dans la vision béatifique, mais dans l' « amour de Dieu vu face à face (1) ».

Quoi qu'il en soit de ce dernier point qui n'a pas été traité par saint Bernard, il semble bien que les caractères que le Père Rousselot a signalés dans sa conception de l'amour s'y trouvent réellement : il nous tire hors de nous-mêmes, non sans violence, il a de saintes folies et suffit plus que tout ici-bas en nous unissant à Dieu.

Est-ce à dire que cette conception est aussi différente de celle de saint Thomas que le pense le P. Rousselot? Con-

(1) Cf. Scotum, in *IV Sent.*, d. 49, q. 4 : « (Dicendum) beatitudinem essentialiter et formaliter consistere in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum cuius fruitione est natura beatificabilis perfecte beata. »

Saint Thomas croit reconnaître ce qu'il y a de vrai en cette position en disant : « *mutua inhaesio est effectus amoris* » (I[a] II[ae], q. 28, a. 2). Mais pour lui, la béatitude ou la possesion de Dieu est essentiellement dans la vision immédiate de Dieu, vision sans laquelle l'amour constituerait seulement une *union affective*, comme celle qui existe entre amis éloignés l'un de l'autre, mais non pas *l'union réelle*. Celle-ci pour saint Thomas est constituée par *l'intuition immédiate*, qui est comme une *intussusception* de Dieu, plus intime que l'assimilation nutritive, car l'union du connaissant et du connu (surtout s'il est connu de façon absolument immédiate sans l'intermédiaire d'aucune idée) est plus intime que l'union de la matière et de la forme : la matière ne devient pas la forme, tandis que le connaissant *devient* d'une certaine manière (*intentionaliter*) le connu, et donc le possède. L'amour sous forme de désir vient *avant* cette possession par la vision immédiate, ou bien sous forme de jouissance (fruitio) il vient *après*, et suit nécessairement, comme une propriété dérive d'une essence (I[a] II[ae], q. 3, a. 4; q. 28, a. 1).

tient-elle au contraire ici et là sous ses métaphores et de façon confuse les principes que formulera clairement le Docteur Angélique, comme paraît l'admettre Massoulié? Nous inclinons à le penser, d'autant que le P. Rousselot a oublié de mettre en relief un point capital de la doctrine de saint Thomas : « *l'amour, loin de tirer à nous l'objet aimé, nous tire vers lui* (1) ».

Ce principe est très souvent énoncé par saint Thomas et il se fonde sur ceci que *le bien*, à l'opposé du *vrai*, est formellement, non pas dans l'esprit, mais *dans les choses*, comme l'avait bien remarqué Aristote. C'est par ce principe que saint Thomas (I[a], 82, 3) établit que, bien que l'intelligence soit supérieure à la volonté, qu'elle dirige, l'amour de Dieu ici-bas est plus parfait que la connaissance de Dieu, « *melior est amor Dei, quam cognitio* ». C'est aussi par ce principe que saint Thomas (*in Dionysium, de Nom. div.* c. IV, lect. 10), explique que l'amour produit l'extase : *divinus amor extasim facit*; ce qui est vrai surtout de l'amour d'amitié; il nous tire hors de nous-mêmes, en nous portant vers la personne aimée, et cela d'autant plus et d'autant mieux qu'elle est non pas égale, mais supérieure à nous. « Ainsi, dit saint Thomas, *ibid.*, nous devons aimer Dieu de telle façon qu'il n'y ait rien en nous qui ne soit ordonné à Lui (2). » Il n'en est certes pas

(1) Cf. I[a], q. 16, a. 1 : « Cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur *in ipsam rem appetitam.* » Le Père M.-D. Roland-Gosselin, O. P., note fort justement à ce sujet : « Rousselot a complètement négligé ce réalisme de l'amour dans son exposé de la théorie de saint Thomas ». *Le désir du bonheur et l'existence de Dieu, Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, avril 1924, p. 165. Tout cet article excellent est à lire pour l'intelligence du problème qui nous occupe. Voir aussi Ch.-V. Héris, O. P., *L'amour naturel de Dieu* dans *Mélanges Thomistes* (Bibliothèque Thomiste, III) : Le Saulchoir, Kain, Belgique, 1923, p. 289-310.

(2) « Sic ergo aliquis debet Deum amare, quod nihil sui sibi relinquat quin in Deum ordinetur »; *in Dyonisium, de div. Nom.*, c. 4, lect. x. — Item II[a] II[ae], q. 17, a. 6, ad 3 : « caritas proprie facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo. »

de même lorsque nous aimons d'amour d'amitié un inférieur ou un égal. Saint Paul, dit saint Thomas, à la suite de Denys, était tiré hors de lui-même, en vivant non plus de sa vie propre, mais de la vie du Christ et pour Lui : *vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus...*

Cela nous rapproche de saint Bernard. Cependant la conception de ce dernier reste très obscure sur un point important. Elle met certes en relief la générosité et la pureté de l'amour chez les grands serviteurs de Dieu, mais elle montre beaucoup moins quel est le rapport de cet amour désintéressé avec l'amour de nous-mêmes, qui paraît bien être une inclination indestructible de notre nature. La deuxième partie du problème de l'amour si intimement liée avec la première ne semble donc pas résolue et pour la résoudre il faut une étude plus approfondie du problème et des notions premières qu'il implique.

Article III

La conception de saint Thomas

Saint Thomas connaissait la conception de saint Bernard et de Richard; on le voit par ce qu'il dit de la dualité des personnes requise par la charité comme amitié (1) et du rapport de cette vertu infuse avec l'inclination naturelle foncière de notre volonté (2). On le voit aussi lorsqu'il touche les questions de la violence de l'a-

(1) *De Potentia*, q. IX, a. 9, 2ª obi. in contrarium (exposé de la théorie de Richard sur la Trinité); ibid. Praeterea 5ª; *Ibid.*, q. X, a. 4, ad 8, et q. X, a. 5, sed contra 3, 4, 8, et corp. art. et ad 1. Item, IIª IIᵉ, q. 25, a. 4 : Utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere. 1ª, 2ª, 3ª obi., et corp. Item, Iª IIᵉ, q. 28, a. 3 : Utrum extasis sit effectus amoris

(2) IIª IIᵉ, q. 26, a. 3 : Utrum homo debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum; et Iª, q. 60, a. 5; Iª IIᵉ, q. 109, a. 3.

mour (1) de la « folie de la prédication par laquelle il a plu à Dieu de sauver les croyants » (2), lorsqu'enfin il distingue « l'union affective » formellement constituée par l'amour, même entre personnes éloignées, et « l'union réelle » que l'amour désire, mais ne constitue pas (3). Quiconque a médité cette partie de la doctrine de saint Thomas a pu se rendre compte combien profonde est sa métaphysique et sa théologie de l'amour.

*
* *

Difficultés de la conception précédente

Le Docteur angélique ne nie aucun des caractères de l'amour qui se trouvent indiqués dans les œuvres de saint Bernard; il reconnaît que l'amour de Dieu, surtout lorsqu'il est intense, nous tire de nous-mêmes, non sans violence, qu'il a de saintes folies et qu'il nous unit à Dieu ici-bas plus que tout autre acte (4). Mais comment, se

(1) I^a II^{ae}, q. 28, a. 5 : Utrum amor sit passio laesiva amantis. Ibid., a. 4, de zelo.

(2) *Commentum in I Cor.*, 1, 21 sq., et II^a II^{ae}, q. 46, a. 1, ad 2^m.

(3) I^a II^{ae}, q. 28, a. 1 : Utrum unio sit effectus amoris. Ibid., a. 2 : Utrum mutua inhaesio sit effectus amoris.

(4) Le P. Rousselot reconnaît lui-même (p. 43) que « la théorie de saint Thomas représente moins une réaction contre la pensée médiévale, qu'un effort pour la rendre plus une et plus transparente à elle-même ». Item, p. 50 sq.

Il ajoute (*op. cit.*, p. 57) : « Si l'on se rappelle les idées de saint Thomas sur l'individualité humaine et les restrictions que sa potentialité matérielle apporte à son développement d'être intelligent, on comprendra qu'il n'eût point de peine à faire sienne la doctrine ascétique d'un saint Bernard. En tant qu'elle est contraignante et qu'elle s'obstine dans l'illusion animale qu'il y a un bien particulier, l'individualité doit être sacrifiée. Mais sacrifier ses limites, c'est se gagner, puisque l'âme est intelligente, c'est-à-dire puissance du tout (ou capable de connaître toute vérité, du moins d'ordre naturel). La doctrine de saint Thomas ne s'oppose à la conception extatique qu'au point où celle-ci cesse d'être effusion lyrique pour devenir théorème d'ontologie. Il est pleinement d'accord avec l'école de S. Bernard, quand celle-ci place la perfection suprême

demande-t-il, cette union à Dieu si *reposante* se concilie-t-elle avec ce caractère de *violence*, si celui-ci est essentiel à l'amour d'autrui et non pas accidentel et transitoire? (1) En d'autres termes : comment la charité donne-t-elle ainsi la joie et la paix, s'il n'y a pas conformité ou harmonie entre elle et nos inclinations et aspirations naturelles les plus profondes? (2)

Cette difficulté principale en contient virtuellement d'autres relatives à chacun des caractères de l'amour notés par saint Bernard et par Richard de Saint-Victor.

Certes l'amour d'amitié comme tel nous fait vouloir du bien à *une autre personne*, et nous la fait aimer pour elle-même; sans doute saint Grégoire le Grand a dit que la charité ne peut exister qu'entre personnes distinctes, « minus quam inter duos caritas haberi non potest ». Cependant ne devons-nous pas *nous aimer surnaturellement nous-mêmes* et nous vouloir par charité la vie éternelle? Il est dit : « Tu aimeras ton prochain, *comme toi-même* », Matth., XXII, 39. Après Dieu, auteur de tout bien naturel et surnaturel, ne devons-nous pas nous aimer nous-mêmes, nous désirer la participation au bien divin, avant de désirer que le prochain et nous soyons unis ou associés en cette commune participation? *L'unité, l'identité de chacun avec soi-même, n'est-elle pas supérieure à*

dans le passage du *status rationalis* au *status spiritualis* (voir la lettre aux Frères du Mont-Dieu. P. L., t. 184, col. 315, et ibid., c. 407, 410). »

Il y est dit : « Incipientium status potest dici *animalis*; proficientium, *rationalis*; perfectorum, *spiritualis*... Sunt *rationales*, qui, per rationis iudicium et naturalis scientiae discretionem, habent et cognitionem boni et appetitum : sed *nondum habent affectum*. Sunt *perfecti*, qui spiritu aguntur, *qui a Sancto Spiritu plenius illuminantur*. Et quoniam sapit eis bonum cuius trahuntur affectu, sapientes vocantur... Quia vero induit eos Spiritus Sanctus, cuius affectu trahuntur, sicut olim Gedeonem : Spiritus sancti indumento spirituales appellantur. » Saint Thomas parle de même, I^a II^{ae}, q. 68, a. 1, 2, 5; II^a II^{ae}, q. 45.

(1) Cf. I^a II^{ae}, q. 28, a. 5, in corp.

(2) Cf. I^a II^{ae}, q. 28, a. 2 Utrum unio sit effectus amoris; II^a II^{ae}, q. 28 et 29.

l'union? La subordination de chacun au principe de l'ordre n'est-elle pas antérieure à la coordination de tous ceux qui lui sont ainsi subordonnés? L'amour véritable d'autrui, l'amour d'amitié même très généreux, n'est-il pas fondé sur la similitude naturelle plus encore que sur la distinction des personnes? Ne lisons-nous pas dans l'Ecclésiastique, XIII, 14, que « toute créature vivante aime son semblable » en qui elle se retrouve en quelque façon? N'y a-t-il pas un légitime amour naturel de soi-même, et, pour qu'il soit légitime, n'est-il pas déjà, dans l'inclination primordiale de notre nature, *subordonné* à l'amour naturel de Dieu auteur et conservateur de notre existence? C'est là un point que n'ont pas suffisamment examiné saint Bernard et Richard, et que saint Thomas approfondit (1).

Relativement à la violence de l'amour la difficulté se précise. Sans doute l'amour de Dieu devenu intense est parfois *violent*; il souffre vivement du péché, qui offense Dieu et porte les âmes à la perdition. Saint Thomas reconnaît que Notre-Seigneur pendant sa Passion a souffert plus que tous les cœurs contrits, à raison de sa très profonde connaissance des péchés des hommes et de leur gravité en quelque sorte infinie, à raison surtout de sa très haute charité (2). Par là il explique fort bien les paro-

(1) II^{a} II^{ae}, q. 25, a. 4 : *Utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere* : « Respondeo dicendum, quod cum caritas sit quaedam amicitia, sicut dictum est, dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo sub communi ratione amicitiae. Et secundum hoc dicendum est, quod *amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitia* : quia amicitia unionem quamdam importat. Dicit enim Dionys. (de div. Nom., c. 4, l. 9) quod *amor est virtus unitiva* : unicuique autem ad seipsum est *unitas, quae est potior unione ad alium*. Unde sicut unitas est principium unionis; ita amor, quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus, sicut ad nos ipsos..... Alio modo possumus loqui de caritate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei. Inter quae etiam est homo qui caritatem habet. Et sic *inter coetera, quae ex caritate diligimus quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit.* »

(2) Cf. III^{a}, q. 46, a. 6, ad 4.

les de saint Paul sur la folie de la Croix et le texte du Cantique : *Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus æmulatio.* L'amour en Notre-Seigneur crucifié pour nous fut plus fort que la mort et que l'enfer, la valeur infinie qu'il puisait en la personne du Verbe lui donna la victoire sur le péché, sur le démon et sur la mort.

Cette sainte violence de la Croix, qui est l'ordre supérieur restauré par l'amour, est le grand remède contre la violation de la loi divine, qui entraîne, si elle n'est pas remise ici-bas, la très dure peine de la privation éternelle de Dieu.

Mais s'ensuit-il que l'amour intense est *par son essence même* violent, c'est-à-dire contraire à notre nature? Cela est vrai sans doute de l'amour désordonné du bien apparent contraire à la droite raison ; mais comment serait-ce vrai de l'amour intense des vrais biens et surtout de Dieu? Il peut bien, par son retentissement sur l'organisme humain, le consumer ; mais en lui-même ce saint amour, si intense soit-il, loin d'être essentiellement violent, n'est-il pas essentiellement connaturel ou conforme à nos aspirations naturelles les plus profondes? Comment celles-ci, si notre nature a été créée par Dieu, seraient-elles désordonnées? Sur ce point encore saint Thomas porte la lumière (1).

Enfin, troisième difficulté, est-il absolument vrai de

(1) I[a] II[æ], q. 28, a. 5 : « *Utrum amor sit passio laesiva amantis* : « Sed contra est quod dicit Dionys., c. 4, *de div. Nom.*, l. 9, quod *singula seipsa amant contentive*, id est conservative. Ergo amor non est passio laesiva, sed magis conservativa et perfectiva. — Respondeo dicendum, quod... amor significat coaptationem quamdam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem, *quod coaptatur ad aliquid, quod est sibi conveniens*, ex hoc ipso laeditur, sed magis, si sit possibile, proficit et *melioratur*; quod vero coaptatur *ad aliquid, quod non est conveniens*, ex hoc laeditur *et deterioratur*. Amor ergo boni convenientis est perfectivus... amantis; amor autem boni, quod non est conveniens amanti, est laesivus... — Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, *accidit* quod amor (etiam boni convenientis) sit laesivus, propter excessum immutationis... »

dire que *l'amour de Dieu suffit* dès ici-bas, par l'union à Dieu qu'il constitue? — Certes, il constitue formellement entre Lui et nous une *union affective*, celle qui peut exister entre personnes physiquement distantes qui s'aiment profondément; par cette union qui devient toujours plus intime, il est principe de joie et de paix, jusque dans l'épreuve; mais l'amour constitue-t-il formellement *l'union réelle avec Dieu*; n'est-il pas plus vrai de dire qu'il fait désirer l'union réelle parfaite qui sera constituée formellement par la vision immédiate de l'essence divine? (1)

Saint Thomas introduit ici de justes et nécessaires distinctions. Pour lui la grande part de vérité de la conception précédente, lorsqu'elle parle de la « *violence* » de l'amour qui nous tire hors de nous-mêmes, est relative non seulement à la distinction des personnes que l'amour unit, mais aussi et surtout aux suites du péché originel et de nos péchés personnels, à l'égoïsme proprement dit et au désordre qu'il implique. De même *la sainte folie* de l'amour s'entend, selon saint Thomas, par opposition à la sagesse du monde, suite du péché, et, s'il faut l'entendre par rapport à la droite raison naturelle, c'est en tant qu'elle la dépasse, non en tant qu'elle lui est contraire. Surtout la conception chère à saint Bernard et à Richard ne met pas assez en relief ce qu'il y a de bon dans l'essence même de l'inclination naturelle primordiale de notre volonté, inclination que la charité infuse doit, non pas contrarier, mais surélever. La deuxième partie du problème de l'amour reste à résoudre : Si l'amour pur est possible, quel est son rapport avec le désir de notre bonheur personnel?

(1) I^a II^ae, q. 28, a. 1 : *Utrum unio sit effectus amoris.* « *Duplex est unio* amantis ad amatum. Una quidem *secundum rem*... alia vero *secundum affectum*... Primam ergo unionem amor facit *effective*; quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati... Secundam autem unionem *facit formaliter*; quia ipse amor est talis unio vel nexus. » — Item I^a II^ae, q. 3, a. 4.

*
* *

Principe de la solution de saint Thomas

Ces difficultés vont porter saint Thomas à préciser certaines vues d'Aristote, du Pseudo-Denys et de saint Augustin sur l'inclination foncière de notre nature prise en soi et à montrer les rapports de cette inclination avec la grâce qui doit l'élever, non la détruire. Il va découvrir ainsi des choses confusément entrevues par les théologiens du XII[e] siècle.

La principale différence, qui sépare ici saint Thomas de saint Bernard, de Richard, et aussi de l'auteur de l'Imitation, est une différence de méthode, plus que de doctrine.

Saint Bernard et Richard de Saint-Victor se placent dans le concret, et il faut bien admettre que, dans l'ordre des manifestations psychologiques concrètes, ce qui apparaît généralement d'abord, même chez les baptisés, c'est l'amour désordonné de soi-même, ou l'égoïsme proprement dit (1). Mais il importe d'aller plus à fond et de considérer *l'essence* même de l'inclination primordiale de notre nature prise en soi abstraitement, du point de vue métaphysique ou telle qu'elle a été conçue de toute éternité par Dieu. Question futile, diraient les nominalistes; question de souveraine importance, si l'homme et l'ange ont vraiment une nature déterminée et si la grâce a son essence elle aussi, réellement distincte de celle de toute nature créée et créable.

Or Aristote avait déjà remarqué que tout dans la nature est attiré par Dieu, Acte pur, moteur immobile, fin dernière de l'univers (2). La même affirmation se retrouvait

(1) I[a] II[ae], q. 109, a. 3.
(2) *Métaphysique*, l. XII, c. VII, commentaire de saint Thomas, lect. 7.

sous différentes formes dans les écrits répandus sous le nom de Denys (1), et saint Augustin avait nettement affirmé contre les manichéens, dans son livre *De natura boni* que toute nature créée par Dieu, comme telle, est bonne; il avait même affirmé en des textes cités par saint Bonaventure que toute nature créée tend de façon plus ou moins confuse vers le Bien suprême (2). Saint Bernard, dans son livre *De diligendo Deo*, avait fait lui-même plusieurs fois allusion à ce principe, que Richard a aussi implicitement affirmé (3), car la sainte Écriture l'énonce nettement à sa manière, ne serait-ce que dans le cantique des Laudes : *Benedicite, omnia opera Domini, Domino.*

Saint Thomas, dont la pensée marque ici un progrès notable sur celle d'Albert le Grand (4), a précisé ces vues

(1) *Noms Divins*, c. IV, n. 4, 10; c. X, n. 1. Saint Thomas cite souvent par exemple I[a] II[ae], q. 109, a. 3, ce texte du chapitre IV de Denys : *Deus convertit omnia ad amorem suiipsius.* « Dieu, dit Denys, ibid. n° 14, comme amour, s'incline vers la créature; en tant qu'aimable, il l'attire à lui... seule beauté et bonté essentielle, qui déborde sur tous les êtres. » — Ibid., n° 16 : « Bien au-delà des esprits angéliques brille et domine la cause incompréhensible et infiniment supérieure de tout amour, et vers laquelle aspire unanimement l'amour de tous les êtres, en raison de leur nature propre. » — *Ibid.*, n° 10 : « C'est pourquoi le Beau et le Bien est pour tous les êtres objet de désir et d'amour. *Par lui et pour lui,* par l'effusion d'un mutuel amour, les *inférieurs aspirent vers les supérieurs, les semblables s'entre-communiquent, les plus excellents s'inclinent vers les moins nobles*; tous sont conservés avec amour dans l'existence, et ce qu'ils font et veulent, *ils le font et le veulent par amour du bien et du beau.* »

(2) Très souvent saint Augustin dit que l'homme désire naturellement le bonheur, et que le vrai bonheur n'est qu'en Dieu : « Fecisti nos, Domine, ad te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te. » Conf. I, 1. « Qui se diligere novit, Deum diligit. » *De Trinitate*, 14, 14. P. L., 42, 1050. Item in *Ioannem*, CXXIV, c. 21. P. L., 35, 1968. Saint Bonaventure cite ce texte in III Sent., dist. 29, q. 1, a. 1, c. V, dub. 3.

(3) Cf. *De diligendo Deo*, c. II, 6, V, VII, XV. P. L., t. 182, col. 978, 983, 985, 987, 998, et *Serm. in Cantica*, 83, 4; 67, 8. Voir Rousselot, *op. cit.*, p. 50-52 et 79, n. 1, item p. 42 sq.

(4) Albert le Grand dans sa Somme théologique, II[a] P., q. 14, m. 4, a. 2, suit Guillaume d'Auxerre et n'ose pas attribuer à l'homme et à l'ange

en établissant, sans aucune affinité avec le panthéisme, nous le montrerons, que toute nature créée, surtout lorsqu'elle est douée d'intelligence et de volonté, est *naturellement inclinée à aimer Dieu son auteur plus qu'elle-même,* comme dans un organisme chaque partie aime naturellement le tout plus qu'elle-même (1). Le Docteur Angélique a montré non moins clairement quelle distance infinie il y a entre cet amour naturel de *Dieu auteur de la nature* et l'amour surnaturel de Dieu considéré dans sa vie intime et comme *auteur de la grâce* (2). Par là il s'élève à la fois au-dessus du naturalisme pélagien ou semipélagien et au-dessus de ce qu'on appellera plus tard le pseudosupernaturalisme de Baius (3).

C'est là le principe d'une doctrine de l'amour, qui ne repose pas seulement sur la distinction des personnes qui s'aiment, et sur la nécessité de vaincre l'égoïsme et le désordre qu'il implique, mais sur notre nature même dont Dieu est l'auteur. Dès lors, loin de faire abstraction de nos inclinations naturelles, dans la question de l'ordre de la charité, saint Thomas montre que cette vertu surnaturelle les perfectionne en les élevant à un ordre supérieur. Il n'y aura donc plus à se demander si l'amour pur doit *sacrifier le désir de notre béatitude personnelle*, car ce désir, tel qu'il existe dans *l'essence* même de l'inclination primordiale de notre nature, n'est pas désordonné,

la faculté naturelle d'aimer Dieu plus qu'eux-mêmes. Dans sa *Summa de Creaturis*, I^a P., tr. 4, q. 25, il la leur reconnaît.

(1) I^a, q. 60, a. 5; II^a II^ae, q. 26, a. 3.

(2) I^a, q. 12, a. 4, 5; q. 62, a. 2; II^a II^ae, q. 5, a. 5; q. 62, a. 1; q. 109 per totam.

(3) Les thomistes, in I^am II^ae, q. 109, a. 3, montreront généralement que pour *aimer efficacement* (amore affectivo efficaci et a fortiori effective efficaci) Dieu auteur de la nature, l'homme dans l'état de nature *déchue* a besoin de la grâce (gratia sanans), et que dans l'état de nature pure, il aurait eu besoin du secours général d'ordre naturel, secours dû à la nature humaine en général, mais non à tel homme plutôt qu'à tel autre en qui Dieu aurait permis le péché.

mais au contraire *subordonné initialement* à l'amour de Dieu (1). Il y a ainsi en nous une *inclination naturelle à la vertu*, qui est *atténuée* bien certainement par le péché originel et par nos péchés personnels (2), atténuée, mais non pas détruite. Comme cette inclination, le désir naturel du bonheur doit être *purifié* bien sûr de tout ce qui l'entache par la mortification et la croix, purifié sans être détruit; il doit en même temps être *surélevé* à un ordre nouveau par l'espérance infuse (3), et d'une façon supérieure encore par l'acte secondaire de la charité, qui nous fait aimer notre béatitude éternelle pour Dieu, pour le glorifier éternellement. Le sacrifice du désir de cette béatitude apparaît dès lors comme contraire et à l'inclination

(1) Sur ce point important, quoiqu'il suive moins Aristote et procède moins métaphysiquement, saint Bonaventure est bien d'accord avec saint Thomas; il dit de l'âme créée et conservée par Dieu, surtout lorsqu'elle est élevée à l'ordre de la grâce, « *melius est Deus ei quam ipsa sibi* », III Sent., d. 29, q. 2, c. et ad 6. — C'est entre Scot et saint Thomas qu'il y a désaccord au sujet de cette proposition de la II[a] II[ae], q. 26, a. 13, ad 3 : « Dato per impossibile, quod Deus non esset *hominis bonum*, non esset ei ratio diligendi. » Pour Scot (cf. Oxon., III, d. 27, q. 1, n. 13 — IV, d. 49, q. 2, n. 19) si Dieu par impossible n'était pas notre bien, notre fin dernière, nous pourrions encore l'aimer, d'un amour qui n'aurait pour objet ni notre fin dernière, ni les moyens subordonnés à celle-ci; chose qui, aux yeux des thomistes, est impossible. Scot a ici une théorie toute abstraite qui néglige de considérer les rapports du *bien en soi* avec le sujet aimant et sa faculté affective. Cf. Scot, IV, d. 49, q. 10. Cajetan le réfute in I[am], q. 82, a. 2, n° V sqq. et in I[am] II[ae], q. 1, a. 6 : Le bien est, par définition, ce qui est *désirable* comme nous apportant une perfection, et ce désirable peut être non pas seulement utile ou délectable mais honnête, ou *bien en soi*, et, s'il est le souverain bien, nous devons en le voulant nous subordonner à lui. Mais s'il n'était pas un bien pour nous, s'il n'était ni fin, ni moyen, nous ne pourrions le vouloir, ni l'aimer. Cf. I[a], q. 60, a. 5, ad 2.

(2) I[a] II[ae], q. 85, a. 1; q. 109, a. 3.

(3) Par l'espérance nous désirons *à nous-mêmes* Dieu et la possession de Dieu, *sans le subordonner à nous*; lorsque je désire du pain, qui est inférieur à moi, je le veux *à moi et pour moi, mihi et propter me*; mais lorsque je désire Dieu, qui m'est infiniment supérieur, je le désire à moi, *mihi sed non formaliter propter me*, cf. II[a] II[ae], q. 17, a. 5, 6, et Cajetan, *ibid.*

primordiale de notre nature et à l'essence même de la charité, qui nous unit à Dieu, et qui désire pour Dieu lui-même persévérer toujours dans cette union (1).

Voyons de plus près dans les œuvres de saint Thomas ce qu'est précisément l'inclination naturelle qui nous porte à aimer Dieu plus que nous, ce qu'est en notre nature même l'amour initial du Créateur.

*
* *

Le principe de solution, selon lequel toute nature créée est naturellement inclinée à aimer Dieu, son auteur, plus qu'elle-même, s'est précisé peu à peu dans la pensée de saint Thomas, dont on suit le progrès selon l'ordre chronologique de ses œuvres.

Au livre II de son Commentaire sur les Sentences, dist. 3, q. 3 (1253-1255), le problème de l'amour pur est déjà admirablement posé dans les difficultés énoncées au début : il semble, y est-il dit, que tout être est naturellement incliné à chercher avant tout ce qui est bon pour lui (*bonum sibi*) ou son bien propre; la nature revient sur elle-même; seule la charité surnaturelle peut nous faire aimer Dieu plus que nous; et si la nature nous y inclinait déjà, cette inclination devrait subsister avec la nature même dans les plus grands pécheurs et même dans le démon.

La question ainsi posée, saint Thomas en ce livre II des Sentences, *loc. cit.*, rapporte d'abord l'opinion de Guillaume d'Auxerre sans le nommer; c'est la même que celle résumée plus clairement I^{a}, q. 60, a. 5, en ces ter-

(1) Saint Bonaventure parle de même : III, dist. 27, q. 2, où il montre que le « *Cupio dissolvi et esse cum Christo* » est bien un acte de charité. — Item III Sent., d. 29, q. 3, ad 6, où il est dit que saint Paul n'a pu désirer être anathème que pour un temps, ou conditionnellement « si optabile esset ».

mes : « Certains disent que *l'ange aime naturellement Dieu plus que lui-même* d'un amour de *convoitise*, car il désire jouir du bien divin plus que de son bien propre, et aussi *d'une certaine manière* d'un amour d'amitié, car il veut à Dieu un bien supérieur à celui qu'il se désire à lui-même; il veut en effet naturellement que Dieu soit Dieu, tandis qu'il désire conserver pour soi sa nature propre. Mais, ajoutent ces auteurs, à parler *purement et simplement*, l'ange s'aime naturellement lui-même plus que Dieu, car par nature il s'aime avec plus d'intensité et principalement. *Simpliciter loquendo naturali dilectione angelus plus diligit se quam Deum, quia intensius et principalius* (1). »

Dès ses premières œuvres, saint Thomas rejette cette opinion de Guillaume d'Auxerre, comme moins probable pour cette raison générale que *la nature* de l'ange et aussi celle de l'homme *en soi* est *bonne*, à l'image de Dieu, et que par suite l'inclination naturelle primordiale ne peut être *désordonnée* : ce qui serait, si elle portait l'ange à s'aimer plus que Dieu, auteur de son existence (2).

Un peu plus tard, en écrivant son Commentaire sur le livre III des Sentences, d. XXIX, q. 1, a. 3, saint Thomas rejette l'opinion de Guillaume d'Auxerre, pour une raison plus précise, qui contient le principe dont nous étudions la genèse, mais il l'énonce avec une savante complexité qui sent l'effort, et qui est loin encore de la haute simplicité de la Somme Théologique. Cet article très travaillé et fort complexe des Sentences se réduit à ces deux raisonnements : *Chacun naturellement préfère le bien qui*

(1) La raison principale qui porte Guillaume d'Auxerre à parler ainsi, c'est la crainte de l'hérésie pélagienne. Il dit en effet, *Summa*, l. II, tr. 1, c. 4, de l'ange qui *naturellement* aimerait Dieu plus que soi : « Sic juste et sancte vivit... quod est haeresis pelagiana. » — Il ne sait pas encore distinguer Dieu, auteur de la nature, de Dieu considéré dans sa vie intime et comme auteur de la grâce.

(2) Cf. II Sent., d. 3, q. 3. Sed contra; corp., ad 1 et 2.

lui plaît davantage, qui est plus conforme à son appétit ou désir, et il veut que ce bien soit *sauf* là surtout *où il se trouve plus parfaitement et principalement*. Or *notre bien se trouve plus parfaitement en Dieu qu'en nous*, car il est en Lui comme dans la cause première, universelle, créatrice et conservatrice de tout bien, de même que le bien de la partie est plus encore dans le tout qu'en elle-même; la main prise isolément et séparée du corps perd sa vie. Il s'ensuit donc que chacun *naturellement* se complaît dans le bien qui est en Dieu plus que dans celui qui est en nous, par exemple se complaît plus dans l'existence, la vie, l'intelligence, la bonté de l'Auteur de notre nature, que dans notre vie individuelle, comme dans notre corps la main est naturellement inclinée à aimer le corps plus qu'elle-même, et au besoin à se sacrifier pour lui (1). De plus, est-il dit *ibidem*, la fin doit être plus aimée que les moyens; or Dieu, déjà dans l'ordre naturel, est la fin de toutes choses, comme il est, par son action conservatrice, plus intime à elles qu'elles-mêmes.

Saint Thomas ajoute ici contre Guillaume d'Auxerre : L'amour naturel dont nous venons de parler est un amour non seulement de convoitise, mais de *bienveillance*, car chacun naturellement se complaît en ce que *ce bien soit en Dieu*, notre Créateur, plus encore qu'en sa présence *en nous* (2). La source de lumière et de chaleur est natu-

(1) « Bonum illud unusquisque maxime vult salvari, *quod est sibi magis placens*; quia hoc est appetitui informato per amorem *magis conforme*, hoc autem est *suum bonum*. Unde secundum quod bonum alicujus rei est, vel aestimatur magis bonum ipsius amantis, hoc amans magis salvari vult in ipsa re amata. *Bonum autem ipsius amantis magis invenitur, ubi perfectius est* et ideo pars quaelibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto : ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam suiipsius... Quia ergo *bonum nostrum in Deo perfectum est*, sicut in causa universali prima et perfecta bonorum, ideo *bonum in ipso esse* magis naturaliter complacet, quam in nobis ipsis. » III Sent., d. XXIX, q. I, a. 3.

(2) « Amor (qui) fertur in bonum alicujus rei, ita quod ad rem ipsam

rellement préférée au rayon qui dérive d'elle. C'est là sans doute un amour d'ordre très inférieur à la charité infuse, mais il est la suite normale de la rectitude de l'inclination naturelle donnée par Dieu avec notre nature même.

*
* *

Dans la Somme Théologique (I[a], q. 60, a. 5), écrite au moins dix ans après le Commentaire sur le III[e] livre des Sentences, saint Thomas arrive à une expression plus simple et plus parfaite du même principe et écarte définitivement comme fausse l'opinion de Guillaume d'Auxerre. Comme on le voit surtout par les manuscrits qui nous restent de lui, le Docteur angélique perfectionne d'habitude son argumentation, non pas en l'amplifiant, mais en la condensant. Cette concision progressive montre que le progrès de sa pensée se fait plus encore en pénétration, en intensité qu'en extension. Elle s'élève, comme il convient chez un contemplatif, vers les principes les plus hauts, les plus simples et les plus universels, comme les anges supérieurs saisissent par très peu d'idées, en un seul regard, une multitude de réalités intelligibles, sortes de panoramas suprasensibles, de paysages métaphysiques, que les anges inférieurs ne sauraient atteindre que par beaucoup d'idées moins universelles (I[a], q. 55, a. 3).

La raison déjà donnée dans le III[e] livre des Sentences se simplifie ainsi dans la Somme, I[a], q. 60, a. 5. Saint Thomas s'élève de l'ordre sensible à un principe intelligible qui éclaire le problème de l'amour dans toute son

terminatur, in quantum *bonum quod habet complacet quod habeat* et bonum quod non habet optatur ei, hic est *amor benevolentiae,* qui est principium amicitiae... Ideo etiam amore amicitiae naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur. Et quia caritas naturam perficit, ideo etiam secundum caritatem Deum supra seipsum homo diligit et super omnia alia particularia bona. Caritas autem supra naturalem dilectionem ipsius addit quamdam associationem in vita gratiae, ut supra dictum est. » *Ibid.*

étendue. Nous avons cité plus haut une partie de ce texte; nous saisirons mieux maintenant, après ce qui précède, son sens et sa portée.

« L'inclination *naturelle* des êtres sans raison montre par analogie ce qu'est celle de l'être doué d'intelligence. Or dans la nature *tout ce qui dans son être même dépend d'un autre est naturellement plus incliné vers cet autre que vers soi-même.* Cette inclination naturelle se manifeste par l'action naturelle qui en résulte, car chaque être agit ou est mû naturellement selon qu'il y est apte par nature. Nous voyons en effet que dans un organisme la partie s'expose naturellement pour le tout; ainsi sans délibération la main s'expose à un coup mortel pour sauver le corps. Et comme la raison imite la nature, on trouve quelque chose de semblable dans les vertus politiques : le bon citoyen s'expose à la mort pour le salut de sa patrie, et, s'il était partie *naturelle* de cette cité plutôt que de cette autre, cette inclination serait en lui, non pas acquise, mais naturelle ou innée. Et donc, puisque Dieu est le bien universel (bien par essence et cause de tous les autres), sous lequel est contenu l'ange, l'homme et toute créature, car *toute créature naturellement dans son être même est de Dieu, il suit que l'ange et l'homme sont naturellement inclinés à aimer Dieu* (auteur de leur nature) *plus qu'eux-mêmes.* Autrement, si, par leur inclination naturelle primordiale, ils s'aimaient plus que Dieu, cette inclination naturelle serait *perverse*, et au lieu d'être perfectionnée, surélevée par la charité infuse, elle serait *détruite* par elle (1). »

(1) « Inclinatio naturalis in his, quae sunt sine ratione demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. *Unumquodque* autem in rebus naturalibus, *quod* secundum naturam *hoc ipsum quod est* ALTERIUS EST, *principalius et magis inclinatur in id cujus est, quam in seipsum*... Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia *omnis creatura naturaliter secundum id quod est,* LUI EST *sequitur* quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum, quam seipsum.

Dans ce beau texte de saint Thomas nous avons souligné ce qui constitue la charpente même du raisonnement : majeure, mineure et conclusion. On voit que Dieu y est considéré non seulement comme cause première efficiente, créatrice et conservatrice de notre nature et de notre existence, mais aussi comme fin dernière et bien suprême; l'ordre des agents correspond à l'ordre des fins. Le principe invoqué vaut proportionnellement pour toute créature, car même les êtres les plus inférieurs, en tendant vers leur perfection naturelle, tendent vers une certaine similitude de la perfection divine et vers le bien de tout l'univers *plus encore* que vers le leur propre (1). Cela est vrai de la pierre qui tend vers le centre de la terre, de la terre qui gravite autour du soleil, du soleil qui est attiré par un centre supérieur, etc.; cela est vrai de la plante et de l'animal, qui par inclination naturelle tendent plus à la conservation de leur espèce qu'à la leur propre; ainsi, comme le dit Notre-Seigneur, la « *poule rassemble ses petits sous ses ailes* », et elle expose sa vie, remarque saint Thomas, pour les défendre contre le milan (2). Toute la création tend ainsi vers le bien de l'univers, vers Dieu son auteur, et ce n'est pas seulement Aristote et Denys qui l'affirment, c'est dans l'Ancien Testament le cantique *Benedicite, omnia opera Domini, Domino* (Daniel, III, 57...) dans la contemplation duquel saint Bernard, Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure se rencontrent avec saint Thomas : « Bénissez toutes le Seigneur, œuvres de

Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret, quam Deum, sequeretur, quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur. » I^a, q. 60, a. 5.

(1) III C. Gentes, c. 24, n° 3 : « Propter hoc (unumquodque naturaliter) *tendit in proprium bonum*, QUIA TENDIT IN DIVINAM SIMILITUDINEM *et non e converso*. » Item, I^a II^ae, q. 109, a. 3.

(2) S. Thomas in Matth., 23, 37 : « *Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas*. Dicitur quod non est aliquod animal ita compatiens pullis sicut gallina. Gallina eos defendit a milvo, et vitam exponit pro eis et congregat sub alas. »

Dieu... Anges du Très-Haut..., cieux..., eaux suspendues dans les espaces célestes..., étoiles du ciel..., pluie et rosée..., vents que Dieu déchaîne..., glaces et neiges..., lumière et ténèbres, bénissez le Seigneur... ; montagnes et collines..., mers et fleuves..., oiseaux du ciel, bénissez le Seigneur..., enfants des hommes..., prêtres, serviteurs du Seigneur..., esprits et âmes des justes..., saints et humbles de cœur, bénissez le Seigneur, louez-le et exaltez-le à jamais..., car il est bon, car sa miséricorde est éternelle et elle s'étend à tous les âges. »

Cet admirable cantique que l'Église chante à Laudes, au lever du jour, exprime, avec une magnificence pleine de louange, de contemplation et d'amour, le même principe que saint Thomas a formulé métaphysiquement dans sa I^a, q. 60, a. 5 : « Toute créature est naturellement portée à aimer Dieu son auteur plus qu'elle-même. »

En d'autres endroits de ses œuvres, saint Thomas exprime cette haute vérité à peu près dans les mêmes termes : dans son commentaire sur les Noms divins de Denys, ch. 4, leçons 9 et 10; *Quodlibet* I, q. 4, a. 3 (1); I^ae II^ae, q. 109, a. 3 (2); II^ae II^ae, q. 26, a. 3. — En ce dernier passage l'amour naturel de Dieu est plus explicitement distingué de l'amour surnaturel de charité : « Nous pouvons recevoir de Dieu, y est-il dit, un double bien : celui de la nature et celui de la grâce. *Sur la communication des biens naturels est fondé l'amour naturel de Dieu*, auteur de ces

(1) « Naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam... Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam; insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectivum amorem, quae dilectio dicitur. »

(2) « Manifestum est quod bonum partis est propter bonum totius. Unde *naturali appetitu vel amore* unaquaeque res particularis *amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi,* quod est Deus. Unde et Dionysius, in l. de div. Nominibus, c. IV, lect. II, dicit quod *Deus convertit omnia ad amorem suiipsius.* »

biens; par cet amour non seulement l'homme constitué dans l'intégrité de sa nature aimait Dieu plus que soi, mais toute créature, qu'elle soit intellectuelle, ou rationnelle, ou animale, ou inanimée, comme les minéraux. Chaque partie aime naturellement le bien commun du tout plus que son bien propre... Il y a quelque chose de semblable dans la vertu du bon citoyen qui aime sa patrie aux dépens, s'il le faut, de ses biens personnels et de sa vie. A plus forte raison, cela se vérifie-t-il en l'amitié de *charité, qui est fondée sur la communication des dons de la grâce.* Et donc par charité l'homme doit aimer Dieu, qui est le bien commun de tous, plus que soi-même, car la béatitude est en Dieu comme en la source universelle où tous peuvent puiser. »

*
* *

Duns Scot (1) a objecté : « Même si l'on concède que la partie s'expose naturellement pour le tout, c'est seulement à cause de son identité avec lui et pour être sauvée elle-même, car elle ne peut exister que dans le tout. De plus, aucune créature n'est partie de Dieu. » Y aurait-il donc dans la doctrine de saint Thomas un danger de panthéisme?

A cela Cajetan (2) répond : « La raison pour laquelle la partie s'expose pour le tout n'est pas son identité avec lui. La preuve en est qu'elle s'expose, s'il le faut, à *perdre* cette identité pour sauver le tout et non pas elle-même (ainsi la main *se sacrifie* pour le corps). La raison de cette inclination naturelle est celle assignée par saint Thomas : *la partie par sa nature et son être même est essentiellement et d'abord* POUR LE TOUT *et elle est de lui.* Or cela convient à toute créature par rapport à Dieu : chacune est,

(1) III Sent., dist. 27, q. 1, a. 3.
(2) In I^am, q. 60, a. 5.

selon sa nature, partie naturelle de l'univers, et par suite naturellement elle aime plus l'univers qu'elle-même. A plus forte raison aime-t-elle naturellement plus que soi *le bien universel ou par essence* qui, *comme une cause éminente, contient celui de tout l'univers.* » Il n'y a évidemment en cette doctrine aucun danger de panthéisme, elle maintient une distance infinie entre Dieu et les plus hautes créatures; Dieu seul *est* par essence existant, il est l'Être même, aucune créature *n'est* son existence; toute essence créée, antérieurement à la considération de notre esprit, est distincte de son existence; Dieu seul est la bonté par essence; en toute créature, si élevée soit-elle, il n'y a de bien que par participation.

Sans trace aucune de panthéisme, on peut dire que Dieu possède la bonté, comme un tout, c'est-à-dire comme une *cause éminente où est virtuellement contenu tout bien.* Or l'ange et l'homme s'aiment *naturellement* eux-mêmes, non pas comme leur fin dernière, mais comme créatures subordonnées à la fin dernière qui est Dieu; et comme la fin dernière est plus aimée que ce qui lui est ordonné, ils sont portés par leur nature à s'aimer pour Dieu, et donc à aimer Dieu plus qu'eux-mêmes (1).

*
* *

Conséquences de ce principe.
Solution du problème.

Innombrables sont ces conséquences, nous ne noterons que les principales.

L'inclination naturelle à l'amour de Dieu est d'autant plus parfaite et plus forte qu'elle se fonde sur une nature plus haute, depuis la pierre jusqu'aux anges des hiérar-

(1) Cf. Salmanticenses, in I^am, q. 60, a. 5, et Gonet, *ibid.*

chies supérieures. La pierre, en tendant inconsciemment vers le centre de la terre, tend au bien de l'univers; de même et plus parfaitement la plante qui se multiplie, l'animal qui élève et protège ses petits; avec l'homme cet amour naturel s'éclaire par la pensée même de Dieu auteur de l'univers; enfin dans les esprits purs cet amour naturel ne saurait être retardé, comme en nous, par aucune inclination sensible désordonnée; c'est ce qui porte saint Thomas à affirmer que la grâce à l'instant de leur création a été donnée aux anges à proportion de leur capacité naturelle et de l'élan naturel de leur volonté (1).

Autre conséquence non moins remarquable de notre principe : *Le mouvement naturel, qui résulte de cette inclination, devient plus rapide en approchant du terme qui lui convient*, de la fin naturelle qui attire le sujet de ce mouvement et où il s'arrêtera comme en son lieu naturel. Tandis que le mouvement violent ou contraire à la nature, comme celui d'un corps lancé en l'air verticalement, est uniformément retardé, la pierre tombe d'autant *plus vite* qu'elle se rapproche du centre de la terre, et les esprits, qui gravitent vers Dieu tendent naturellement (et connaturellement par la charité infuse) d'autant plus vite vers Lui, qu'ils s'en rapprochent davantage et sont plus attirés

(1) Cf. I^a^, q. 62, a. 6 : « Sicut natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam; ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur... Secundo idem apparet ex parte ipsius Angeli : non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, *ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat, aut retardet,* sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid, quod retardet aut impediat, natura in id secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est, quod *Angeli, qui meliorem naturam* habuerunt, *etiam fortius et efficacius ad Deum conversi sunt.* Hoc etiam in hominibus contingit; quia secundum intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quod Angeli, qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria. »

par lui jusqu'à l'instant où ils le verront face à face (1). Nous développerons plus loin ce corollaire qui dépasse considérablement la loi de la gravitation universelle formulée par Newton et la rend plus intelligible; nous verrons qu'il se vérifie surtout dans le progrès de la charité chez les saints jusqu'à leur entrée dans la gloire.

*
* *

Une troisième conséquence de notre principe vise la manière spéciale dont il s'applique, au-dessus de la matière, dans l'ordre de l'esprit; elle contient la solution du problème de l'amour.

Les vrais biens de l'esprit coïncident avec le bien en soi, et en désirant avec rectitude sa propre perfection, en s'aimant comme il faut lui-même, l'esprit créé AIME PLUS ENCORE SON CRÉATEUR. *Bien plus, en cessant d'aimer sa vraie perfection, l'esprit créé cesserait d'aimer Dieu.*

Telle est, selon saint Thomas, la vraie solution du problème de l'amour : elle s'oppose nettement au quiétisme qui, sous prétexte d'amour pur, demande de sacrifier le désir de notre propre perfection, de la vertu, de la sainteté et de notre salut (cf. Denzinger, n° 1232).

Cette solution a été admirablement déduite par le saint Docteur du principe exposé plus haut. Il a montré comment elle se vérifie surtout dans l'esprit pur, dans la vie naturelle et dans la vie surnaturelle des anges, et aussi toute proportion gardée, dans l'homme. Ceci demande l'attention et la mérite.

(1) Cf. S. Thomam, *In Epistolam ad Haebreos*, x, 25 : « Posset aliquis dicere, quare debemus nos in fide proficere; quia *motus naturalis quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur*. Contrarium est de (motu) violento. Gratia autem inclinat ad modum naturae, ergo qui sunt in gratia *quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere.* » Item, I^{a} II^{ae}, q. 35, a. 6, corp. et ad 2.

Si dans l'ordre matériel il peut y avoir *conflit* entre deux individus de la même espèce, qui désirent *le même bien matériel,* utile ou délectable, un même champ, une même maison, les mêmes fruits, qui ne peuvent simultanément appartenir en propre à tous les deux, il ne saurait en être ainsi entre plusieurs esprits qui désirent *le même bien spirituel,* la même lumière de vérité, la même vertu, la même béatitude. Pourquoi? Parce que, comme le dit saint Thomas, en précisant une vue profonde de saint Augustin qui résout virtuellement la question sociale : *la matière* en individualisant *divise*; les biens matériels, du fait qu'ils sont individualisés et restreints, ne peuvent simultanément appartenir à tous; au contraire, *l'esprit universalise* et peut atteindre les biens immatériels, qui de par leur *universalité* peuvent appartenir en même temps à tous, et qui, loin de nous diviser, nous unissent, à moins que l'orgueil, qui poursuit un bien apparent, ne vienne tout fausser (1). Le véritable bien propre des esprits créés s'identifie donc avec le *bien en soi*, avec le *bien honnête* dont la valeur aux yeux de la droite raison est indépendante de la délectation individuelle ou de l'utilité particulière qui résultent de sa possession, par exemple : dire la vérité et éviter le mensonge, fallût-il en mourir. Il ne peut être question de *sacrifier* ce bien spirituel, car en l'aimant efficacement et en s'aimant en lui, on aime plus que soi le souverain Bien qui est Dieu,

(1) III*, q. 23, a. 1, ad 3 : « Bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia. Et ideo haereditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti : haereditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt, sine detrimento patris semper viventis. » — I* II**, q. 28, a. 5, ad 2 : « Ex defectu bonitatis contingit, quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis et ex amore talium causatur zelus invidiae; non autem proprie ex his, quae integre possunt a multis possideri. Nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quae a multis integre cognosci potest, sed forte de excellentia circa cognitionem ejus. » (Cf. Tabulam auream S. Thomae : Bonum, n° 227.)

et, en cessant de l'aimer, on se détourne de Dieu (1).

Saint Thomas a particulièrement approfondi cette conséquence dans son traité des anges, résumons sa pensée. Déjà dans l'ordre de la vie animale, lorsque « la poule rassemble ses poussins sous ses ailes » pour les défendre contre le milan, elle aime naturellement, avons-nous dit, le bien de son espèce et sa maternité plus que sa vie individuelle, plus que son bien propre, qu'elle sacrifie, s'il le faut. Il ne saurait être question de sacrifier de même le bien propre de l'âme, la perfection spirituelle, la vertu qui est un bien en soi; d'où la condamnation des propositions de Molinos et Fénelon, d'après lesquelles l'âme vraiment intérieure ne doit désirer ni sa propre perfection, ni son salut (2).

*
* *

La raison profonde de l'erreur de cette doctrine est donnée par saint Thomas lorsqu'il montre la coïncidence de *la perfection propre* des esprits créés avec le *bien en*

(1) Le vertueux aime le bien de la vertu plus encore parce qu'il est *bien en soi*, que parce qu'il est perfectionné par lui, que parce qu'il est un *bien pour lui*; la *raison formelle* en effet pour laquelle ce bien lui apporte une vraie perfection c'est qu'il est bien en soi et lui-même est aimé comme fin, pour sa valeur intrinsèque. Cf. Saint Thomas in l. IX Ethicorum, c. VIII, lect. 9, et I^a, q. 60, a. 5, ad 2 : « Cum dicitur Deus diligitur ab Angelo, in quantum est ei bonus, si ly *in quantum* dicat *finem*, sic falsum est. Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem *ex parte amantis*, sic verum est : non enim esset in natura alicujus, quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque *dependet* a bono, quod est Deus. » — Item, II^a II^ae, q. 26, a. 3, ad 2 : « Bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod *seipsam refert in bonum totius.* »

(2) Cf. Denzinger, n° 1232 : « Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso; *nec debet desiderium habere propriae perfectionis, nec virtutum, nec propriae sanctitatis, nec propriae salutis*, cujus spem purgare debet. » — Cette proposition est de Molinos, la même erreur se retrouve atténuée chez Fénelon. Denzinger, 1344, 1345.

soi, finalement avec le souverain Bien, et lorsqu'il en déduit que les anges n'ont pas pu pécher *directement* contre leur loi naturelle, absolument évidente pour eux, mais seulement de façon indirecte, en s'écartant de la loi surnaturelle connue dans l'obscurité de la foi.

Si en effet la *multiplicité des individus* d'une même espèce provient de la *matière* qui reçoit plusieurs fois une même forme spécifique, comme la cire reçoit à plusieurs reprises l'empreinte d'un cachet; si, par suite, chaque esprit pur, étant *sans matière*, est seul de son espèce (1), il ne saurait y avoir en lui *conflit* entre le bien de l'espèce et le bien individuel. De plus, comme chacun de ces esprits purs *voit toujours intuitivement* sa propre essence et *sa loi naturelle* imprimée en elle, il ne peut donc se tromper au sujet de cette loi, ni cesser de la considérer. Or le désordre volontaire qu'est le péché suppose toujours une certaine erreur de jugement pratique ou tout au moins une certaine inconsidération de la loi qu'on pourrait et devrait considérer. Il s'ensuit, selon saint Thomas, que les anges n'ont jamais pu pécher *directement* contre la loi naturelle absolument évidente pour eux. Chacun d'eux, avons-nous dit, est porté par sa nature même à aimer Dieu plus que soi, et par suite à observer toute la loi naturelle qu'il voit inscrite en sa propre essence. Il voit ainsi intuitivement que son véritable *bien propre* d'esprit pur coïncide avec le *bien en soi* et, en l'aimant, il aime plus encore le souverain Bien, principe de tous les autres.

C'est là un des corollaires les plus élevés du principe formulé plus haut; il n'a pas toujours été compris par les théologiens modernes. Saint Thomas l'avait pourtant exprimé avec toute la mesure voulue. Il reste en effet que les anges ont pu pécher et que plusieurs ont péché *indi-*

(1) Cf. I^a, q. 50, a. 4.

rectement contre leur loi naturelle. Comment? Avant d'avoir reçu surnaturellement la vision immédiate de l'essence divine, ils ne connaissaient *la loi surnaturelle* que *dans l'obscurité de la foi*; ils ont pu dès lors pécher contre elle, surtout par orgueil, et, par suite, pécher *indirectement* contre la loi naturelle qui les obligeait à obéir à Dieu quoi qu'il commandât naturellement ou surnaturellement (1).

Le démon en péchant ainsi a cessé directement d'aimer Dieu *auteur de la grâce*; par suite il a cessé indirectement d'aimer Dieu *auteur de la loi morale naturelle*; il a cessé enfin de s'aimer lui-même avec rectitude et d'aimer son véritable bien propre; l'orgueil le lui fait chercher là où il n'est pas. Il continue pourtant, en haïssant le juste Juge et la peine qui lui est infligée, à aimer la *vie en elle-même*, et en un sens tout naturel, physique peut-on dire, nullement moral, ni surnaturel, il continue à aimer malgré tout *l'auteur de la nature et de la vie* (2).

(1) Cf. S. Thomas, *De Malo*, q. 16, a. 3 : Utrum diabolus peccando appetierit aequalitatem divinam. — « ... Dicit Philosophus in IX Ethic., c. IV, quod *unusquisque appetit bonum sibi*... Unde patet quod diabolus non appetiit id quo existente jam *ipse idem non esset*... ac tolleretur ejus species... Unde relinquitur quod non potuit appetere absolutam Dei aequalitatem. *Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subjectus* : tum quia hoc est impossibile, nec potuit in ejus apprehensione cadere quasi possibile..., tum etiam quia ipse esse desineret, si totaliter Deo subjectus non esset. *Et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem naturae pertineat, in hoc ejus malum consistere non potuit* : malum enim non invenitur in his quae sunt semper in actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in Metaph. (com. 22). Angeli autem sic conditi sunt, ut *quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suae creationis habuerint*; tamen erant *in potentia ad supernaturalia bona*, quae per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod *peccatum diaboli* non fuerit *in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem*, sed secundum aliquid supernaturale. » — Cf. I*, q. 63, a. 1, ad 3 : « Naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est *principium naturalis esse*. Sed quod convertatur in ipsum, secundum quod est *objectum beatitudinis supernaturalis*, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando. »

(2) I*, q. 60, a. 5, ad 5 : « Illi qui non vident essentiam Dei, cognoscunt

*
* *

Chez l'homme, la conséquence du principe invoqué plus haut ne s'applique pas tout à fait de la même façon : cependant dans la mesure où l'homme est esprit, *le bien propre de la partie supérieure* de lui-même coïncide avec *le bien en soi* voulu par Dieu, et *en s'aimant selon la partie supérieure de lui-même, l'homme aime plus encore son Créateur*; cesser de s'aimer ainsi, ce serait se détourner de Dieu.

Ce qui distingue ici l'homme de l'ange, c'est que notre intelligence est la dernière de toutes, son objet propre est donc le dernier des intelligibles, celui qui est dans l'ombre des choses sensibles, et c'est dans le miroir de ces choses que nous connaissons les réalités purement spirituelles. Notre intelligence *ne voit pas intuitivement* l'essence même de notre âme ni la loi naturelle, qui y est inscrite. De plus, l'attrait des biens sensibles par l'intermédiaire de l'imagination, qui ne suit pas toujours la droite raison, provoque assez souvent des émotions désordonnées, qui influent sur notre jugement, nous portent à l'erreur surtout dans l'ordre pratique, et par suite au péché, même à celui qui s'oppose *directement* à la loi naturelle. Enfin l'homme n'étant pas seul de son espèce, il peut y avoir *conflit* entre le bien de celle-ci et le bien sensible de l'individu, qui pèche assez souvent en préférant ce bien propre utile ou délectable, et va même parfois jusqu'aux péchés contre nature (1).

cum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati trariantur. Et sic hoc modo dicuntur *odio habere Deum*, cum tamen, quantum est *bonum commune omnium*, unumquodque naturaliter plus gat Deum, quam seipsum. »

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIª, q. 154, a. 12 : « Sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus turpissimus; ita in agendis agere contra ea, quae sunt secundum natum determinata, est gravissimum et turpissimum. »

Cependant le principe de *la coïncidence du bien propre de l'esprit et du bien en soi* se vérifie chez l'homme, selon la parole du psaume x, 6 : dans la Vulgate : « *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam* : Celui qui aime l'iniquité est l'ennemi de son âme », et selon la parole de Notre-Seigneur : « Celui qui perdra sa vie à cause de moi *la sauvera* » (Matth., x, 39), « Celui qui perdra sa vie à cause de moi *la trouvera* » (Matth., xvi, 25).

Du point de vue philosophique, Aristote avait parlé dans le même sens au livre IX de l'Éthique, c. 8 : « On demande, dit-il, s'il faut s'aimer soi-même plus que tout, ou porter son affection sur un autre? Ceux qui s'aiment eux-mêmes de préférence à tout sont généralement blâmés et on les flétrit, en quelque manière, en leur donnant le nom d'égoïstes... — Par contre, on dit avec raison : Celui qu'il faut le plus aimer est notre meilleur ami, le plus sincère, celui qui ne nous veut du bien que pour nous-mêmes, quand tout le monde l'ignorerait. Or ce sont là les sentiments que chacun a pour soi-même... et donc chacun est nécessairement son meilleur ami, et par conséquent c'est lui-même surtout qu'il doit aimer.

« De ces deux manières de voir, quelle est la vraie?... Chacune est vraie suivant le sens qu'elle donne à l'expression *amour de soi*. Ceux qui en font un terme de reproche, appellent *égoïstes* les gens avides de richesses ou d'honneurs ou de plaisirs sensuels, car tels sont les penchants de la plupart des hommes..., et, lorsqu'on est possédé de ces sortes de désirs, on s'occupe sans cesse à satisfaire ses passions, ou la partie de l'âme dépourvue de raison. C'est donc avec justice qu'on blâme et méprise ceux qui s'aiment ainsi, et qu'on appelle communément égoïstes; car personne ne s'avisera de donner ce nom à celui qui pratique plus que tout autre la justice, la tempérance, les autres vertus, et se montre empressé à faire des actions nobles et généreuses; personne ne l'en blâmera.

« C'est pourtant celui-là qui paraît plutôt *s'aimer lui-même*, cherchant à s'assurer les biens réels et les plus précieux, à contenter en tout la plus noble et principale partie de lui-même... De même qu'une cité est surtout en ce qui constitue sa partie la plus importante, ainsi en est-il de l'homme. Par conséquent, celui-là surtout est *ami de soi-même* qui préfère à tout cette partie supérieure...; *il a l'amour de soi, mais dans un sens tout différent de l'égoïsme que l'on blâme...* Il sacrifiera richesses, honneurs, et, en général, tous les biens qu'on se dispute d'ordinaire avec tant de fureur, pour s'assurer ce qu'il y a de véritablement beau et honorable : préférant la joie la plus haute, ne durât-elle que quelques instants, à des siècles de langueur, et une seule année d'une vie honorable et glorieuse à la plus longue existence consacrée à des actions vulgaires, enfin une seule action grande et généreuse à une multitude d'actions communes et petites.

« Et c'est peut-être ce qui arrive aux hommes qui font à la vertu le sacrifice de leur vie; ils réservent pour eux la plus belle et la plus noble part... Il en sera de même des honneurs et des dignités : l'homme vertueux en fera volontiers le sacrifice à son ami... *préférant l'honnête à tout le reste*. Enfin il est possible que l'on cède à son ami l'occasion de faire de belles actions et qu'il y ait plus de grandeur d'âme à être cause de celles qu'il fera qu'à les avoir faites soi-même... C'est ainsi qu'il faut être *ami de soi-même*; mais l'être comme le sont la plupart des hommes, voilà ce qu'il ne faut pas (1). » Ainsi parlait Aristote, d'une façon qui ne manquait certes pas de noblesse.

Saint Thomas reprend cette doctrine à la lumière de

(1) Traduction Thurot. — Il est probable qu'Aristote a voulu réfuter dans ce chapitre la doctrine de Platon sur le même sujet (*Les Lois*, l. V) et qu'il a cru devoir opposer une distinction fondée sur l'exacte observation de la nature humaine, à la condamnation trop absolue portée par son maître contre l'amour de soi.

l'Évangile, soit lorsqu'il traite de la magnanimité ou de la grandeur d'âme (1), soit lorqu'il se demande *si les pécheurs s'aiment vraiment eux-mêmes* (2).

A cette dernière question il répond : « Chacun s'aime selon qu'il se connaît... et ainsi tous les hommes ayant conscience de leur propre vie en désirent la conservation. Mais si l'on considère ce qu'il y a en nous de *principal,* tous ne se jugent pas de même. Ce qu'il y a de principal dans l'homme, c'est l'esprit ; le secondaire, c'est la nature sensitive et corporelle ; ainsi saint Paul oppose *l'homme intérieur à l'homme extérieur* (II Cor., IV). Or les bons estiment que le principal en eux c'est l'esprit, ou l'homme intérieur ; et ainsi ils se jugent ce qu'ils sont en réalité ; les mauvais au contraire estiment que le principal en eux est la nature sensitive et corporelle, ou l'homme extérieur. Aussi ne se connaissant pas vraiment, *ils ne s'aiment pas vraiment* ; ils aiment seulement ce qu'ils se figurent être ; tandis que *les bons* se connaissant vraiment, *s'aiment en vérité*... Ils veulent conserver en eux l'intégrité de l'homme intérieur, ils se désirent les vrais biens qui sont les biens spirituels, travaillent à les obtenir ; *ils sont heureux de se recueillir,* car ils trouvent dans leur propre cœur les bonnes pensées pour le présent, la mémoire des bienfaits divins, l'espoir des biens futurs, source de joie ; et ils ne sont pas attristés par la division intérieure, car toute leur âme tend vers un seul bien.

« Au contraire, les méchants ne désirant pas vivre selon l'homme intérieur, ne recherchant pas les biens spirituels, ne sont pas heureux de vivre avec eux-mêmes, de se recueillir, car ils trouvent dans leur cœur les maux présents et passés, la crainte des maux futurs, le remords de la conscience... Ils ne s'aiment que selon la corruption de

(1) II[a] II[ae], q. 129, a. 1, 2, etc.
(2) II[a] II[ae], q. 25, a. 7.

l'homme extérieur... C'est cet amour de soi qui va, dit saint Augustin, jusqu'au mépris de Dieu... Ce n'est pas là le véritable amour de soi-même, mais seulement un amour apparent (qui porte sur un bien apparent) ; et même cet amour apparent de soi n'est pas possible chez ceux qui sont très mauvais. » De fait, les damnés se haïssent, et voudraient en un sens ne plus exister pour n'avoir plus à souffrir (1).

*
* *

De tout cela il faut conclure que les vrais biens de l'esprit coïncident avec le bien en soi, et en aimant avec rectitude sa propre perfection, en s'aimant comme il faut lui-même, l'esprit créé *aime plus encore son Créateur*. En cessant d'aimer sa vraie perfection, il se détournerait de Dieu. On peut certes trop aimer l'argent, les plaisirs des sens, les honneurs; mais contrairement au quiétisme, nul ne peut trop aimer la vertu (2), et en l'aimant efficacement, on s'aime et l'on aime plus encore le souverain Bien.

Or, ce disant, le Docteur angélique met en un puissant relief ce qui se trouvait déjà chez saint Augustin, chez saint Bernard et chez Richard (3).

Telle est, selon saint Thomas, la vraie solution du pro-

(1) Cf. I^a II^{ae}, q. 29, a. 5, et Suppl., q. 98, a. 3.

(2) *Quaest. disp. de Caritate*, a. 7, ad 13 : « Amantes seipsos vituperantur, in quantum plus debito seipsos diligunt, quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia, *quia nullus potest nimis amare virtutes*; sed quantum ad bona exteriora et corporalia potest aliquis nimis amare seipsum. » — « Tantum quis diligit vitam animae, quantum diligit Deum. » *De Perfectione vitae spiritualis*, c. 15.

(3) Nous avons cité plus haut les formules de saint Augustin, notées par le P. Rousselot (*op. cit.*, p. 41) : « *Qui a appris à s'aimer, aime Dieu. — Celui qui s'aime, sans aimer Dieu, ne s'aime pas vraiment; celui qui ne s'aime pas, mais aime Dieu, s'aime véritablement comme il faut.* » « Qui se diligere novit, Deum diligit » (de Trinitate, l. XIV, 14. — P. L. 42, 1050). — Item in Tract. in Joan., CXXIV, c. 21, P. L. 35, 1968 : « Nescio quo enim inex-

blème. Bien que le Père Rousselot ait oublié de noter que l'amour, à l'opposé de la connaissance, au lieu d'attirer vers nous la réalité, nous porte vers elle, il a bien vu cette solution. Il écrit, *op. cit.*, p. 14 : « Ainsi saint Thomas concilie ces deux affirmations opposées en apparence : 1° *L'amour désintéressé est possible et même profondément naturel* (puisque notre nature nous porte à aimer Dieu plus que nous). — 2° *L'amour purement « extatique », l'amour de « pure dualité », est impossible* ». En effet un amour, qui nous porterait totalement en dehors de nous-mêmes, n'aurait aucune conformité avec l'inclination primordiale de notre nature vers le bien, vers notre bien propre subordonné au souverain Bien en soi préféré à tout.

Nous nous demandions en posant ce problème : Le pur amour de Dieu, vraiment *désintéressé*, est-il possible? et, s'il est possible, quel rapport a-t-il avec *l'amour de soi* qui est en nous naturel et foncier? Il semble, disions-nous, que nous ne pouvons aimer Dieu, que parce qu'il est *notre bien,* ou bon *pour nous*; l'aimer autrement serait, semble-t-il, antinaturel et impossible.

A cela saint Thomas répond en distinguant la *fin* de l'amour et *le sujet aimant* auquel il est bon d'aimer Dieu plus que soi : « Notre nature, dit-il, ne nous porte évidemment pas à aimer Dieu *pour nous-mêmes,* en le subordonnant à nous comme à une *fin,* mais à l'aimer *pour lui-*

plicabili modo, quisquis se ipsum, *non Deum,* amat, *non se* amat; et quisquis Deum, *non se ipsum,* amat, *ipse se amat.* »

Saint Bernard dit que même chez l'infidèle « amat intus ei innata... justitia, quia ex toto se illum diligere debeat, cui se totum debere non ignorat. » *De diligendo Deo,* c. II, P. L. 182, 978.

Richard de Saint-Victor dit aussi : « Fluit igitur (cor), sed non effluit, quia *sic se derivat ad alios, ut a se aliquatenus non recedat...* neque etiam necesse est ut in his excessibus quibus humani spiritus lutosis sensibus divino munere avelluntur, *extra se* esse dicamus... Ubi ergo sunt, inquis? *In eo quod interius est sui...* castissimo complexu conveniant cum dilecto et ibi melius *secum* sunt... » (De gradibus caritatis, c. 4, P. L. 196, 1206.)

même (et plus que nous, car il est cause première et fin suprême). Cependant, si l'on considère l'amour du côté de *celui qui aime,* nous ne pourrions aimer Dieu *si nous ne dépendions pas* du bien qu'il est lui-même (1). » Il est sûr que si notre *faculté d'aimer* n'avait *aucun rapport* avec Dieu, nous ne pourrions pas l'aimer; mais ce rapport existe, il est absolument foncier, c'est celui à la cause première et à la fin dernière.

L'homme n'existe, n'est un et n'est bon, qu'en *dépendance* de Dieu créateur et conservateur, c'est la raison qui concilie ces deux assertions : 1° *On ne peut s'aimer bien sans aimer Dieu* PLUS ENCORE, et donc *d'un amour vraiment pur et désintéressé*; 2° *on ne peut aimer Dieu sans s'aimer soi-même en Lui.* « *Dilectus meus mihi, et ego illi* » (Cant., II, 16).

L'âme fidèle dit au Sauveur : « Je me quitterai pour me perdre en vous »; puis elle ajoute : « Me donner à vous, il est vrai, c'est encore mon propre avantage, c'est trouver pour moi-même l'ineffable trésor d'un cœur aimant, désintéressé, fidèle comme je voudrais que fût le mien (2). »

« Qui perdra sa vie à cause de moi, *la trouvera.* » Saint Bernard et Richard de Saint-Victor, étant donné surtout leur but d'exhortation, insistent particulièrement sur la

(1) « Cum dicitur quod Deus diligitur ab Angelo, *in quantum est ei bonus,* si ly *in quantum* dicat *finem,* sic falsum est. Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris *ex parte amantis,* sic verum est : non enim esset in natura alicujus, quod amaret Deum, nisi ex eo, quod unumquodque *dependet* a bono, quod est Deus. » I^a, q. 60, a. 5, ad 2.

Item II^a II^ae, q. 26, a. 13, ad 3 : « Unicuique (in patria) erit Deus tota ratio diligendi; eo quod Deus est totum hominis bonum. *Dato enim per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi.* Et ideo in ordine dilectionis oportet, quod post Deum homo maxime diligat seipsum. » Nous l'avons noté plus haut, Scot sur ce point s'est éloigné de saint Thomas.

Item III Sent., d. 29, q. 1, a. 3, ad 2.

(2) Prière et consécration au Cœur Eucharistique de Jésus.

première partie de cette parole du Sauveur; mais, comme saint Thomas, ils admettent évidemment la seconde, que le quiétisme a méconnue.

Ce que le Docteur angélique a vu beaucoup mieux que saint Bernard et que Richard, c'est que l'amour *désintéressé* de Dieu et du prochain n'est pas une réaction de la *liberté* contre notre *nature*, comme si notre nature prise en soi ne pouvait s'élever au-dessus de l'amour égoïste de convoitise. Certes l'inclination naturelle à la vertu est atténuée en nous par le péché originel (Iª IIªᵉ, q. 109, a. 3), mais toute nature créée prise en soi est portée à aimer le bien de l'univers et Dieu son auteur plus que son propre bien à elle; elle est portée à s'aimer elle-même pour Dieu. C'est cette inclination que la grâce perfectionne et surélève sans la détruire, sans demander le sacrifice du désir de notre perfection et béatitude; ce désir initialement est *droit*, essentiellement subordonné à l'amour de Dieu préféré à tout; il n'est donc pas à sacrifier.

*
* *

Notons enfin une conséquence de ce principe relative à l'amour du prochain : *L'homme, selon sa nature spirituelle, doit s'aimer après Dieu plus que son prochain;* ce n'est pas là de l'égoïsme ou de l'amour déréglé de soi-même, même si le prochain est meilleur que nous.

La raison en est donnée par saint Thomas (IIª IIªᵉ, q. 25, a. 4) : « L'unité ou identité de chacun avec soi-même est supérieure à l'union avec un autre. Or comme l'unité est le principe de l'union, ainsi l'amour que chacun a pour soi-même est l'exemplaire et la racine de l'amitié par laquelle nous aimons autrui comme un autre nous-même. » *Amicus est alter ego*... C'est pourquoi il est dit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lévitique, XIX, 18), c'est-à-dire : tu lui désireras les mêmes biens

qu'à toi-même. Cet amour du prochain, s'il est fondé sur la recherche commune du délectable ou de l'utile, ne dépasse pas la convoitise; mais s'il est fondé sur la recherche commune de l'honnête, c'est une véritable amitié; par elle on désire la vertu à son ami, comme à soi-même (1).

Saint Thomas ajoute (IIª IIæ, q. 26, a. 4) : « Comme l'unité est supérieure à l'union (dont elle est le principe), notre *participation* au bien divin (qui est la raison de la charité envers nous-mêmes) est antérieure à notre *association* avec le prochain en ce même bien (association ou société des enfants de Dieu, qui est la raison de la charité envers autrui). L'homme doit donc par charité infuse (comme par nature) s'aimer plus que son prochain », du moins selon la partie supérieure de soi-même.

Si l'on objecte qu'il faut aimer davantage les meilleurs et que souvent le prochain est meilleur que nous, saint Thomas répond (ibid., ad 1) : il faut aimer davantage les meilleurs, en ce sens qu'on doit leur désirer la récompense supérieure qu'ils méritent; mais d'autre part nul n'est *plus proche* de chacun que lui-même. De Dieu seul, et non du prochain, il est vrai de dire qu'il est plus intime à nous que nous-mêmes.

Il s'ensuit que chaque juste doit plus estimer la charité qui l'unit à Dieu que la charité d'un autre juste, même si celle-ci est plus grande. Ainsi l'enfant aime plus sa mère, même pauvre et imparfaite, que la mère d'un autre, celle-ci fût-elle riche et très vertueuse, tout comme dans l'ordre des choses utiles, il préfère, dit saint Augustin, l'habit qui lui va à un autre plus grand et plus riche qui n'a pas été fait pour lui.

(1) Cf. S. Thomas (*in Ethicam*, l. VIII, c. 2, lect. 3) montre après Aristote que seule l'amitié fondée sur l'honnête aime le *bien en soi*, désiré à autrui comme à nous; tandis que l'amitié fondée sur le délectable ou sur l'utile n'aime que *le bien pour nous* et n'est qu'*accidentellement* une amitié; elle cesse d'ailleurs avec l'utilité et la délectation désirée, parfois le jour même où elle est née.

Des saints, sans doute, ont donné leur vie pour le prochain, mais même en cela, dit saint Thomas (ibid., ad 2), « ils se sont aimés davantage eux-mêmes selon la partie supérieure de l'âme; c'était là en effet la perfection de la vertu, qui est un bien de l'âme. Ce qu'ils ne pouvaient faire, c'est perdre les biens spirituels ou pécher pour délivrer le prochain du péché. » De même, le bien commun de la patrie peut bien exiger de nous le sacrifice de la vie, mais non pas celui des biens de l'âme, il ne peut exiger le péché ou la perte de la vertu. Si *l'individu*, à raison de la matière qui individualise, est subordonné à l'État, celui-ci est subordonné à *la personne* humaine, qui, à raison de l'âme spirituelle et immortelle, est en relation immédiate avec Dieu (1).

Telles sont les principales conséquences du principe selon lequel tout être créé est porté par sa nature même à aimer Dieu son Créateur plus que soi. Nous examinerons les difficultés qu'on peut élever contre ce principe, nous en aurons ainsi une plus parfaite intelligence, et nous noterons, chemin faisant, plusieurs autres conséquences qui font pressentir la pleine harmonie de la nature et de la grâce, celle qui doit se réaliser dans la voie unitive et plus encore dans la vie de l'éternité.

(1) On ne saurait en effet confondre l'individu et la personne: *l'individuation* se prend du côté de la matière, même dans l'humanité du Sauveur; *la personnalité* est ce par quoi chacun est capable d'exister séparément, d'opérer par lui-même, ce par quoi chacun est *sui juris*; dans le Christ, la personnalité est incréée, c'est celle même du Verbe.

Sur la subordination de l'*individu* à l'autorité sociale, cf. S. Thomas, I^{a} II^{æ}, q. 96, a. 4 : « Les lois humaines justes obligent en conscience. »

Sur la supériorité de la *personne* par rapport aux lois humaines, cf. *ibidem* : « Les lois injustes n'obligent pas en conscience..., et même si elles sont contraires à la religion et portent par exemple à l'idolâtrie, il faut y résister jusqu'au martyre. » Item, II^{a} II^{æ}, q. 104, a. 5, ad 2^{um} : « Les hommes ne sont pas obligés d'obéir *en toutes choses* à leurs supérieurs; pour certaines choses ils sont *immédiatement soumis à Dieu*, qui les instruit par la loi naturelle ou par la loi écrite. »

*
* *

Confirmation de la solution thomiste du problème de l'amour

Examen des difficultés

Ces difficultés sont celles même que le Docteur Angélique a exposées aux début de ses articles : I[a], q. 60, a. 5; II[a] II[ae], q. 26, a. 3. Elles sont relatives au fondement et à la fin de notre inclination naturelle primordiale, et aussi à ses rapports d'une part avec la charité infuse, de l'autre avec le péché et la réparation due à Dieu.

*
* *

Le fondement de notre première inclination naturelle

L'amour naturel, objecte-t-on, est fondé sur *l'union naturelle*. Or notre nature est très inférieure à la nature divine, elle en est fort éloignée. Et donc elle ne nous incline pas à aimer Dieu plus que nous.

Saint Thomas répond : L'amour naturel est fondé sur l'union naturelle, c'est vrai, et c'est pourquoi nous sommes naturellement portés à nous aimer plus que le prochain qui est moins *un* avec nous que chacun avec soi-même. Mais *l'union naturelle* qui fonde cet amour *dépend* nécessairement *de Dieu auteur et conservateur de notre nature*; c'est Lui qui est toute la raison de notre existence et du bien qui est en nous, et c'est pourquoi nous sommes naturellement inclinés à l'aimer plus que nous, comme la partie aime le tout plus qu'elle-même. Chaque individu, dans les différentes espèces, est naturellement porté à aimer le bien de l'espèce, plus que le sien propre (la mère s'ex-

pose pour ses petits). Or Dieu n'est pas seulement le bien d'une espèce, il est le bien absolument universel et par essence. — La solution de la difficulté revient donc à ceci : le fondement prochain de l'inclination naturelle est notre nature, mais Dieu en est le fondement suprême (1).

***

La fin de l'inclination naturelle primordiale

Revenons ici à la difficulté énoncée dans la position du problème : Tout ce qui est aimé par nous est aimé comme *notre propre bien*; or ce qui est la raison de l'amour est plus aimé que l'objet de cet amour, comme les principes sont plus connus que les conclusions. L'homme s'aime donc lui-même plus que n'importe quel bien aimé par lui, fût-ce le Bien suprême.

Nous voyons mieux maintenant le sens et la portée de la distinction déjà donnée par saint Thomas entre la *fin* de l'amour et *le sujet aimant,* auquel il est bon d'aimer Dieu plus que soi. « Lorsqu'on dit que l'ange et l'homme sont portés par leur nature à aimer Dieu en tant qu'il est *leur bien*, on se tromperait en voyant dans ces derniers mots *la fin* ou *le motif* de cet amour. Notre nature ne nous porte pas en effet à aimer Dieu *pour* notre *propre* perfection (ce serait le subordonner à nous), mais à l'aimer pour lui-même. Ce qui est vrai, c'est que si Dieu n'était pas *notre* bien ou un bien *pour nous,* c'est-à-dire s'il n'avait *aucun rapport avec notre faculté d'aimer*, avec nous comme *sujet aimant*, nous ne pourrions l'aimer; il en serait ainsi si tout être ne dépendait pas nécessairement du souverain bien qui est Dieu (2). »

(1) Cf. I^a, q. 60, a. 5, ad 1 ; II^a II^ae, q. 26, a. 3, ad 1.

(2) I^a, q. 60, a. 5, ad 2 : « Cum dicitur, quod Deus diligitur ab Angelo *in quantum est ei bonus,* si ly *in quantum* dicat *finem,* sic falsum est. Non

« L'homme ne veut-il pas le bien de son ami, alors même qu'il ne lui en reviendrait aucun avantage; à plus forte raison doit-il aimer ainsi son Créateur (1). »

« La partie aime le bien du tout, parce qu'il a un rapport de convenance avec elle, mais, loin de rapporter ce bien du tout à elle-même, elle se subordonne à lui » et, s'il le faut, elle se sacrifie pour lui (2).

Aimer c'est vouloir du bien à quelqu'un. Si nous voulons du bien à nous-mêmes, ce bien peut être inférieur à nous, ou supérieur à nous. S'il est inférieur comme la nourriture quotidienne, alors nous le voulons *à nous* et *pour nous*, nous le subordonnons à nous comme à une fin. S'il est supérieur, nous devons le vouloir *à nous*, mais pas *pour nous*; loin de le subordonner à nous, nous devons nous subordonner à lui, et c'est ce qui a lieu dans cet amour supérieur de concupiscence qu'est *l'espérance*, surtout lorsque cette vertu est unie à la charité. Enfin, par la charité, nous voulons à Dieu sa gloire, et à nous le salut pour glorifier Dieu éternellement. Ces deux formes de l'amour surnaturel de Dieu, loin d'être contraires à notre nature, œuvre de Dieu, lui sont parfaitement conformes (3).

Déjà dans l'ordre naturel, toute créature est naturelle-

enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris *ex parte amantis*, sic verum est : non enim esset in natura alicujus, quod amaret Deum, nisi ex eo, quod unumquodque *dependet* a bono, quod est Deus. » Item II^{a} II^{æ}, q. 26, a. 13, ad 3. C'est la distinction classique en théologie entre *la fin* proprement dite et *le sujet* (*subjectum cui*) auquel elle convient.

(1) S. Thomas : III Sent., d. 29, q. 1, a. 3, ad 2 : « Quamvis unicuique sit amabile quod *sibi* est bonum, non tamen oportet quod propter hoc, sicut *propter finem*, ametur, quia est sibi bonum, cum et amicitia non retorqueat ad seipsum bonum, quod ad alterum optat : *diligimus enim amicos, etiamsi nihil nobis debeat inde fieri.* »

(2) II^{a} II^{æ}, q. 26, a. 3, ad 2 : « Bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est *sibi* conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat; sed potius ita quod *seipsam refert in bonum totius.* »

(3) I^{a} II^{æ}, q. 26, a. 4 : « *Amare* est *velle alicui bonum*. Sic ergo motus

ment portée à aimer son bien propre, pour le bien commun de l'univers, et de façon plus ou moins confuse, pour manifester la bonté du Créateur qui porte les mondes (1).

*
* *

Les deux difficultés précédentes, relatives au fondement et à la fin de l'inclination naturelle primordiale, se peuvent réunir en celle-ci : « *La nature revient toujours sur*

amoris in duo tendit : scilicet in *bonum quod* quis vult alicui, vel sibi, vel alii, et in *illud cui* vult bonum. » D'où la division suivante :

- AMOUR
  - de bienveillance
    - dans l'ordre de la grâce : charité :
      - Je veux la gloire de Dieu, auteur de la grâce.
      - Je veux mon salut pour glorifier Dieu éternellement.
      - Desidero Deum *mihi* et *formaliter* (non solum finaliter) *propter Deum.*
    - dans l'ordre de la nature : je veux la gloire de Dieu, auteur de ma nature, la manifestation de sa bonté.
  - de concupiscence
    - *de Dieu*
      - dans l'ordre de la grâce :
        - espérance vivifiée par la charité : je désire Dieu efficacement aimé plus que moi.
        - espérance informe : je désire Dieu inefficacement aimé plus que moi, IIª IIæ 17, 8.
      - dans l'ordre de la nature : je désire Dieu en me subordonnant à lui. desidero Deum *mihi*, sed jam *propter Deum finaliter.*
    - *des choses inférieures*, ex. : je désire la nourriture *à moi* et *pour moi*, en la subordonnant à ma vie, comme à une fin.

Cf. IIª IIæ, q. 17, a. 5 et 8 et Cajetan ; q. 23, a. 1 ; q. 25, a. 4 ; q. 27, a. 2 et 3.

(1) Iª IIæ, q. 109, a. 3 : « Bonum partis est propter bonum totius ; und naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis *amat bonum proprium suum propter bonum commune totius universi, quod est Deus.* Unde et Dionysius dicit in l. *de div. Nom.*, c. 4, lect. 11, quod Deus convertit omnia ad amorem suiipsius. » Item Iª, q. 60, a. 1, ad 3 : « Sicut cognitio *naturalis* semper est vera, ita dilectio *naturalis* semper est recta, cum amor naturalis nihil aliud sit quam inclinatio naturae indita ab auctor naturae. » Cette inclination correspond à l'idée divine selon laquelle Dieu nous a créés, et à la loi éternelle qui dirige tous les êtres vers leur fin. « Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum », seu « est ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem » (Iª IIæ, q. 93, a. 1).

III *C. Gentes*, c. 24, § 3 : « Propter hoc (unumquodque) tendit *in pro-*

elle-même, comme le montre l'instinct de conservation. Elle ne nous porte donc pas à aimer Dieu plus que nous (1). »

Saint Thomas concède qu'il en est ainsi de la *nature déchue* comme telle, à cause du péché originel et de ses suites; de ce point de vue il est certain que nous sommes portés à l'égoïsme (2) : « Quant à la *nature prise en soi*, dit profondément le saint Docteur, *elle revient sur elle-même non seulement en ce qu'elle a d'individuel, mais plus encore en ce qu'elle a de commun* avec les autres êtres. Chaque individu est en effet naturellement incliné à la conservation de son espèce plus encore qu'à celle de sa vie individuelle (qu'il est porté à sacrifier, s'il le faut, pour sa progéniture). A plus forte raison est-il incliné à tendre, à sa manière, vers le bien de l'univers, manifestation de la bonté divine (3). »

On insiste : « Mais plus on aime Dieu, plus on veut *jouir* de Lui. Or c'est là s'aimer soi-même, ou se désirer le plus grand des biens. »

Saint Thomas répond : « Vouloir jouir de Dieu, c'est l'aimer d'un amour de concupiscence (auquel se rattache

prium bonum, quia tendit *in divinam similitudinem* et *non e converso*. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem. »

(1) I*, q. 60, a. 5, 3* objectio.

(2) I* II**, q. 109, a. 3 : « In statu naturae corruptae homo ab hoc (a dilectione naturali Dei supra se) deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae *propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam.* » Item I* II**, q. 85, a. 1.

De même saint Bernard parle de la « curvitas animae, quae creata est recta ». Voir l'index de ses œuvres : « curvitas ». — L'auteur de l'*Imitation* parle dans le même sens, l. III, c. 54.

(3) I*, q. 60, a. 5, ad 3. — Item II Sent., d. 3, q. 3, ad 2 : « Natura in se *curva* dicitur, quia semper diligit bonum suum : non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod *suum est*, sed in hoc quod *bonum est* : nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem vel apparentiam, nunquam ipsum amaret; non tamen propter hoc amat quod *suum est*; sed quia *bonum est*; bonum enim est per se objectum voluntatis. » Item *Quodl.* I, a. 8, ad 3.

l'espérance). *Mais nous aimons Dieu par l'amour d'amitié plus que par celui de concupiscence*, car le bien infini et incréé qu'il est Lui-même est supérieur à la jouissance créée que nous pouvons avoir de Lui (1). »

« L'espérance nous fait tendre vers Dieu, comme vers le bien suprême à posséder et vers le secours efficace pour y parvenir ; la charité nous fait tendre vers lui, en nous unissant à lui, pour que nous vivions et soyons non pas à nous, mais à lui, *ut homo non sibi vivat, sed Deo* (2). » C'est le commentaire théologique de la parole du Cantique des cantiques, II, 16 : « *Dilectus meus mihi, et ego illi.* »

Or cette inclination surnaturelle de la charité, loin d'être contraire à notre désir naturel du bonheur, lui est conforme ; l'amour pur de charité ne saurait donc exiger le sacrifice de ce désir, mais il le surélève en nous faisant surtout vouloir notre salut pour glorifier Dieu éternellement.

*
* *

L'inclination naturelle primordiale et la charité infuse

Guillaume d'Auxerre disait, nous l'avons vu : soutenir que l'ange peut, sans la grâce, aimer Dieu plus que soi, c'est dire qu'il peut, sans la grâce, vivre justement et saintement, ce qui est l'hérésie pélagienne (3). A l'ange en effet comme à l'homme, dit saint Augustin (4), s'applique la parole de saint Paul : « La charité a été répandue dans leur cœur, par le Saint-Esprit qui leur a été donné. »

Saint Thomas, loin de diminuer la portée de ce témoi-

(1) II^{a} II^{ae}, q. 26, a. 3, ad 3^{m}, et a. 4, ad 3.
(2) II^{a} II^{ae}, q. 17, a. 6, ad 3.
(3) *Summa*, l. II, tr. I, c. 4 : « ...sic juste et sancte vivit... quod est haeresis pelagiana. »
(4) *De Civitate Dei*, XII, c. 9.

gnage de saint Augustin, la fait mieux voir, en répondant : « Dieu, en tant qu'il est le bien universel, dont dépend tout *bien naturel,* est objet de notre amour naturel ; mais en tant qu'il est le *principe de notre béatitude surnaturelle,* il est l'objet de la charité infuse (1). » C'est la distinction entre Dieu, auteur de la nature, considéré comme du dehors, et Dieu dans sa vie intime, ou auteur de la grâce ; distinction que l'Église a toujours enseignée et a formulée de façon aussi explicite que possible par la condamnation de Baius (2). — La grâce et la charité sont du même ordre que la vision béatifique, que la gloire, dont elles sont le germe. Or ni l'homme, ni l'ange ne peuvent, par les seules forces naturelles de leur intelligence, voir Dieu immédiatement ; ils ne l'atteignent naturellement que par le reflet de ses perfections, l'homme dans le miroir des choses sensibles, l'ange dans le miroir de sa propre essence (3).

Sans l'affirmer aussi nettement que saint Thomas, saint Augustin avait formulé cette distinction, non seulement au sujet de l'homme, mais au sujet même des anges, dans la *Cité de Dieu*, l. XII, n° IX : « Qui leur avait donné, dit-il, la bonne volonté, sinon celui qui les avait créés avec cette volonté pure, ce chaste amour pour les faire adhérer à lui, *produisant à la fois leur nature et leur donnant la grâce, simul eis et condens naturam et largiens gratiam?* D'où il faut croire que jamais les bons anges n'ont été sans la bonne volonté, sans l'amour de Dieu. Quant aux anges infidèles, déchus de leur bonté originelle, ils sont devenus mauvais par l'abus de leur volonté, abus que n'a pu produire la *nature primitivement bonne* que lorsqu'une défaillance spontanée l'a séparée du bien (car on ne peut trouver dans le bien, mais dans l'éloignement du bien, la

(1) I^a, q. 60, a. 5, ad 4^m ; I^a, q. 12, a. 4 ; III Sent., d. 29, q. 1.
(2) Denzinger, n° 1034.
(3) I^a, q. 12, a. 4.

cause du mal). Comment cela se conçoit-il? Ou ils n'ont reçu qu'à un degré inférieur la grâce de l'amour divin (aut *minorem* acceperunt amoris divini *gratiam*, quam illi qui in eadem perstiterunt), ou, s'ils ont tous été créés dans une égale bonté, tandis que les uns sont volontairement tombés, la persévérance des autres implique un secours plus grand accordé à ceux-ci pour s'élever à cette plénitude de félicité, d'où ils ont la certitude de ne jamais déchoir (aut si utrique boni aequaliter creati sunt, istis mala voluntate cadentibus, *illi amplius adjuti* ad eam beatitudinis plenitudinem... pervenerunt). Il faut donc confesser, à la juste louange du Créateur, que ce n'est pas seulement des saintes âmes sur la terre, mais encore des saints anges, que l'on peut dire qu'en eux *l'amour deDieu est répandu par l'Esprit-Saint qui leur a été donné*. » Ce texte de saint Augustin contient clairement la distinction de la nature et de la grâce, et puisqu'il est question des anges, on voit qu'il ne s'agit pas seulement d'une distinction entre la nature *déchue* et une grâce qui guérit (gratia sanans), mais entre la nature angélique la plus parfaite, toujours intègre, et une grâce qui l'élève (elevans) à un ordre supérieur, à un ordre non plus seulement angélique, mais proprement divin, au règne de Dieu par la participation à sa vie intime, et finalement à la vision immédiate qu'il a de lui-même.

***

L'inclination naturelle primordiale et le péché.

Le mystère d'iniquité contenu dans tout péché soulève une difficulté spéciale que saint Thomas a formulée ainsi : « L'amour fondé immédiatement sur la nature demeure, tant que celle-ci subsiste. Or on ne peut dire de l'homme pécheur, et encore moins du démon, qu'ils aiment natu-

rellement Dieu *plus qu'eux-mêmes*, bien qu'ils conservent leur nature. Celle-ci ne les porte donc pas à aimer Dieu de la sorte. »

A cela saint Thomas répond en substance : Le pécheur et le démon n'aiment certes pas plus qu'eux-mêmes *Dieu comme auteur de la loi morale et juste juge*, ils se détournent de lui. Cependant leur nature les incline encore à aimer plus qu'eux-mêmes *Dieu comme auteur de leur existence et de la vie*, car ils continuent à aimer malgré tout l'existence et la vie que Dieu leur conserve, et à aimer par suite plus encore la source d'où procède toute la vie de l'univers. De ce point de vue le bien de Dieu n'est pas voulu comme objet distinct du nôtre, il ne fait pas nombre avec lui.

Par suite de cette inclination primordiale, le péché n'est pas possible à ceux qui voient Dieu face à face et en lui la souveraine bonté; il est possible au contraire chez ceux qui ne connaissent encore le Créateur que par ses effets et ses préceptes dont certains leur déplaisent. Ils peuvent ainsi se détourner de Dieu auteur de la loi morale, en continuant à aimer la vie physique et intellectuelle et confusément la source suprême de celle-ci. Le pécheur, sans y réfléchir, sans y prendre garde, en aimant l'existence, aime celui qui la conserve, comme dans un organisme une partie malade tient encore à la vie qui lui vient du tout (1).

(1) Cf. I^a, q. 60, a. 5, ad 5, et II^a II^{ae}, q. 34, a. 1 : Utrum quis possit Deum odio habere. — On a résumé cette doctrine en disant : « L'homme, bon gré mal gré, s'aime dans un plus grand que lui, dans quelque chose qui le dépasse... Il n'est individu, si dévoyé soit-il, qui ne garde au plus intime de lui-même cet amour profond de l'être et de la vie comme tels. Mais l'homme peut s'en tenir là : et ce faisant, sans doute il n'aura pas conscience d'aimer Dieu. Pourtant sans le nommer, c'est en réalité vers lui, être imparticipé et vie sans limites, que l'incline tout le poids de sa nature même... Il est possible de trouver encore en l'homme ce même amour naturel de Dieu, sous le mode toujours abstrait et uni-

*
* *

Mais comment, dira-t-on, y a-t-il tant de différence entre l'essence même de l'inclination primordiale de notre nature et les manifestations psychologiques concrètes, qui, même chez les baptisés, montrent généralement au début de la vie morale un véritable *égoïsme*, un amour désordonné de soi-même? Comme se fait-il que ce ne soit guère que dans la voie unitive que nous arrivons à conformer notre vie concrète à notre première inclination naturelle? Et si celle-ci était aussi *droite* qu'on vient de le dire, pourquoi la mortification et la croix seraient-elles si nécessaires? Comment la doctrine de saint Thomas peut-elle se concilier avec le chapitre LIV du l. III de l'*Imitation* sur les divers mouvements de la nature et de la grâce?

Saint Thomas n'a pas laissé cette difficulté sans réponse. Il montre, Iª IIæ, q. 85, a. 1, que *l'inclination naturelle à la vertu est diminuée par le péché*, qui, surtout lorsqu'il se renouvelle, engendre une habitude contraire.

La nature reste la même, mais l'inclination naturelle ordonnée à l'acte bon est *diminuée* par l'acte mauvais, qui laisse après lui comme un obstacle au bien. Le péché originel a lui-même pour conséquence *quatre blessures* : la volonté, détournée de Dieu fin dernière surnaturelle et naturelle, est devenue faible pour le bien; l'intelligence est portée à l'erreur surtout dans la conduite de la vie; la sensibilité est inclinée à l'impatience, à la pusillanimité, et aussi à la sensualité (1).

versel d'autres amours, tel que celui de la vérité, de la science, du progrès, du bien moral et social... Il peut se faire que ces formes, sous lesquelles l'homme inconsciemment se représente Dieu et se porte vers lui, soient souvent entachées d'erreur. Elles ont toutes cependant ceci de commun que l'homme y voit un absolu dont il s'éprend... » Ch. Héris, O. P., *Mélanges thomistes* 1923, art. cit., p. 308.

(1) Iª IIæ, q. 85, a. 3.

Ces blessures, en voie de cicatrisation depuis le baptême si l'âme est fidèle, sont au contraire augmentées par les péchés personnels; d'où la concupiscence de la chair, celle des yeux, l'orgueil de la vie, et les sept péchés capitaux, principes de plusieurs autres (1). Si on lit les dix-neuf longues questions que saint Thomas a consacrées à ces sujets, on verra la nécessité de la mortification non moins dans sa doctrine, que dans celle de l'auteur de l'*Imitation*, bien que leur méthode diffère, spéculative et abstraite chez l'un, pratique et concrète chez l'autre.

Leur accord apparaît en ce que saint Thomas nous dit, IIª IIªᵉ, q. 19, a. 6, de l'amour de soi : « Il y a un amour de soi *contraire* à la charité; c'est lorsqu'on met sa fin dernière dans son bien propre. Il y a un amour de soi *inclus* dans la charité; celui par lequel on s'aime en Dieu et pour Dieu. Il y a un amour de soi *distinct* de la charité, sans lui être contraire, lorsque nous aimons notre bien propre en lui-même, sans pourtant mettre en lui notre fin dernière. » Ainsi l'espérance des bienfaits divins nous dispose à aimer notre bienfaiteur lui-même et pour lui-même (2).

Par là on s'explique fort bien que l'amour naturel de Dieu ou l'inclination naturelle à la vertu sont très diminués chez le pécheur, par les passions déréglées et les vices qui leur font obstacle (3), et comment au contraire la mortification et la croix mettent notre vie concrète en harmonie avec l'essence même de l'inclination primordiale de notre nature.

*
* *

Dernière difficulté relative à la souffrance réparatrice. Comment saint Paul a-t-il pu dire aux Romains, IX, 3 :

(1) Iª IIᵃᵉ, q. 71 à 89.
(2) IIª IIᵃᵉ, q. 27, a. 3.
(3) IIª IIᵃᵉ, q. 25, a. 7, ad 2.

« *Je souhaiterais d'être anathème, loin du Christ, pour mes frères* »? Cet acte de charité suprême paraît contraire à l'inclination naturelle, au lieu de s'harmoniser avec elle. De même saint Jean de la Croix, interrogé par Notre-Seigneur sur ce qu'il désirait, répondit : « Seigneur, souffrir et être méprisé pour vous », et sainte Thérèse : « Souffrir ou mourir. »

Tout ce que concède saint Thomas, à propos des paroles de saint Paul : « *Je souhaiterais d'être moi-même anathème, loin du Christ, pour mes frères* », c'est qu'un saint, dans un transport d'amour pour l'honneur du Christ et le salut de ses frères, désire, s'il le fallait, être privé de *la joie* de l'union divine, mais non pas de cette union même, *que seul le péché mortel peut détruire* (1). Et

(1) Cf. *Commentarium in Epist. ad Romanos* IX, 3 circa haec verba *Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis* : « Dicit ergo anathema esse a Christo, id est, separatus ab eo, quod quidem fit *dupliciter. Uno modo per culpam*, per quam aliquis a caritate Christi separatur, eius praeceptum non servans... Sic autem Apostolus non poterat optare esse anathema a Christo pro quacumque causa... Est enim hoc contra ordinem caritatis quo quis tenetur Deum super omnia diligere et salutem suam plus quam salutem aliorum...

« *Alio modo potest aliquis esse separatus a Christo*, id est, A FRUITIONE CHRISTI *quae habetur in gloria*. Sic autem separari a Christo volebat Apostolus pro salute gentilium, nedum pro conversionem Iudaeorum, secundum illud (Phil., I, 23) : « Desiderium habens dissolvi et cum Christo esse, multo magis melius; permanere autem in carne, necessarium propter vos. » Et hoc modo dicebat, *optabam*, scilicet si fieri posset, *anathema esse*, id est *separatus a gloria, vel simpliciter vel ad tempus propter honorem Christi*, qui est ex conversione Iudaeorum, secundum illud Prov. XIV : « In multitudine populi dignitas regis ». Unde Chrysostomus in libro I de Compunctione cordis (dicit) : *ita totam eius* (Pauli) *mentem devicit amor*, ut etiam id quod prae caeteris omnibus *amabilius* erat, *esse cum Christo, rursum idipsum*, quia ita placeret Christo, *contemneret*, sed et coelorum regna, quod videbatur laborum esse remuneratio pro Christo, *nihilominus cedere pateretur* ». — Voir aussi II^a II^{ae}, q. 182, a. 2; q. 27, a. 8, ad 1 : « Volebat (Paulus) *ad tempus* privari fruitione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei. »

Saint Paul aurait désiré d'être privé de la joie de la présence de Notre-Seigneur pour un temps et même pour toujours, s'il avait pu ainsi

encore, comme le dit Massoulié (1), ce désir est-il un transport d'amour, un acte intense de charité, non un état permanent (2).

Cette parole de saint Paul, loin d'être du reste contraire à l'inclination primordiale de notre nature, lui est conforme, puisque cette inclination nous porte à aimer Dieu auteur de notre nature plus que nous, et à nous sacrifier à lui, s'il le fallait, comme la main s'expose pour sauver la tête. Saint Paul fait ici non pas le sacrifice absolu de sa béatitude personnelle, mais le sacrifice conditionnel, *s'il le fallait* pour l'honneur du Christ et le salut de ses frères (3).

obtenir une plus grande glorification du nom de Jésus et le salut de ses frères. — Le prophète Elie n'est-il pas ainsi encore privé de la vision béatifique?

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, 2ª p., cf. XIV, p. 303 sq.

(2) Nous avons vu aussi plus haut que, selon saint Thomas (*de Veritate* q. 23, a. 8, ad 2), si Dieu révélait à un homme, ce qu'il ne fera jamais, sa future damnation, celui-ci serait encore tenu d'aimer Dieu par-dessus tout, puisqu'il est le Souverain Bien infiniment meilleur que nous, comme l'apôtre Pierre, même après la prédiction de son triple reniement, restait *tenu* de dire la vérité et de rester fidèle à Notre-Seigneur. Au-dessus de l'acte d'espérance, et au-dessus de l'acte secondaire de charité envers nous-mêmes qui nous fait désirer la vie éternelle, il y a l'acte premier de charité, qui nous fait aimer Dieu pour lui-même et pour lui seul, cf. IIª IIæ, q. 26, a. 3; q. 27, a. 3.

(3) Sainte Thérèse explique dans sa *Vie*, c. XXXV, ce qu'est ce genre de sacrifice et la joie qui s'y trouve : « Notre-Seigneur m'avait annoncé une grande croix — que jamais pourtant je n'eusse imaginée si pesante, — et malgré tout, je partais joyeuse, impatiente d'entrer sans retard dans ce combat où Dieu lui-même m'engageait. Ce courage, c'était Notre-Seigneur qui m'en faisait don; lui-même fortifiait ma faiblesse.

« Comme la chose restait pour moi inexplicable, voici la comparaison qui s'offrit à mon esprit. Je possède un bijou, ou un autre objet qui me plaît beaucoup. J'apprends qu'une personne que j'aime plus que moi-même en a grande envie : comme son agrément m'est plus cher que le mien propre, me priver de cet objet pour l'amour d'elle me procure plus de plaisir que m'en apporterait sa conservation. » Trad. des Carmélites de Paris, p. 60.

C'est ainsi que s'expliquent les paroles de saint Paul, II Cor., XII, 9 : « Je préfère bien volontiers me glorifier dans mes faiblesses, afin que la puissance du Christ habite en moi. C'est pourquoi je me plais dans

Cet acte n'excluait certes pas l'espérance, chez celui qui, contrairement à ce que diront les quiétistes, nous recommande d'*espérer contre toute espérance*, à l'exemple d'Abraham (Rom., IV, 18); le patriarche offrit son fils unique, Isaac, le fils de la promesse, « estimant que Dieu est assez puissant pour ressusciter les morts » (Hebr., XI, 18). En cette nuit obscure, le père des croyants, loin de sacrifier son espérance, espéra héroïquement (1).

*
* *

Les principes de saint Thomas s'appliquent ainsi aux états intérieurs les plus élevés et ils permettent d'éviter les erreurs extrêmes dont nous parlions au début de cette étude.

Le naturalisme pélagien ou semipélagien suppose inconsciemment une certaine confusion panthéistique de la nature humaine et de la nature divine. Le pseudosupernaturalisme de Baius, selon une tendance subjectiviste, suppose au contraire un désordre initial dans notre nature prise en soi, qui aurait dès lors nécessairement besoin de la grâce comme d'un remède (2), désordre initial qui entacherait toute affection et qui ne semblerait pouvoir disparaître que par le sacrifice de notre béatitude personnelle. La doctrine de saint Thomas s'élève au-dessus de ces deux erreurs contraires; elle montre admirablement l'harmonie de la nature et de la grâce, sans porter le moins du monde atteinte à la gratuité et à l'élévation de celle-ci. Il y a, selon lui, en nous une inclination

les faiblesses, dans les opprobres, dans les nécessités, dans les persécutions, dans les détresses, pour le Christ! car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. »

(1) Cette espérance héroïque d'Abraham, tant louée par saint Paul, est à l'antipode du sacrifice absolu demandé par les quiétistes. Cf. DENZINGER, n° 1331, 1333, 1335, 1336, sq.

(2) Cf. DENZINGER, n° 1021, 1034, 1038.

naturelle primordiale, qui nous porte à aimer Dieu auteur de la nature plus que nous; cette inclination est certainement atténuée par le péché originel et par nos péchés personnels, dont les suites exigent une purification parfois violente par la mortification et la croix. Mais au terme de cette purification, l'harmonie initiale, qui était dans la nature, œuvre de Dieu, apparaît transfigurée dans l'amour surnaturel de Dieu auteur de la grâce, préféré à toute créature et à nous-mêmes. La grâce ne détruit rien dans la nature prise en soi; elle détruit seulement le péché et ses suites, et elle élève la nature à un ordre infiniment supérieur où les aspirations naturelles les plus profondes sont non seulement comblées, mais dépassées par la vision surnaturelle, immédiate et éternelle de Dieu, aimé pour lui-même et plus que nous.

Article IV

L'attraction universelle

Saint Thomas et Newton

> *Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur. Contrarium est de violento. Gratia autem inclinat in modum naturae. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere.*
>
> S. Thomas, *in Ep. ad Haebr.*, x, 25.

Newton, remarquant l'accélération de la chute d'une pomme, y vit la loi de la gravitation universelle des corps. Saint Thomas y a vu un reflet de la loi du mouvement

naturel ou connaturel (1) des esprits qui gravitent vers Dieu.

Newton, considérant l'accélération de la chute de ce corps, non seulement vit que tous les corps tombent *d'autant plus vite* à la surface de la terre, qu'étant plus lourds et venant de plus haut, ils se rapprochent d'elle davantage, mais il alla plus loin dans la généralisation, il pensa que tous les corps de l'univers s'attirent mutuellement, en raison directe de leur masse et en raison inverse du carré de leur distance. Il avait découvert la loi de la gravitation universelle qui régit non seulement le monde solaire, mais l'univers physique tout entier, l'ensemble de tous les astres existant ou en voie de formation ou à l'état de débris : étoiles fixes ou soleils, planètes, satellites, comètes, matière cosmique, météorites.

Tous les hommes avaient vu des fruits tomber; bien peu s'étaient demandé avec cette admiration, cet étonnement, qui est le commencement de la science ou de la recherche des causes : pourquoi les corps tombent-ils? Personne n'avait encore vu dans ce fait si banal la loi de la gravitation universelle. Intelligence vient de *intelligere* ou *intus legere,* lire dans un fait sensible la loi intelligible qui s'y trouve inscrite par le Créateur. La sagesse ou science suprême consisterait à rattacher cette loi intelligible ainsi découverte aux lois les plus générales de l'être ou du réel et en dernière analyse à l'Intelligible suprême, qui est l'Être premier.

Newton n'en était pas encore arrivé là; c'était surtout un mathématicien et un astronome : la pesanteur lui apparut comme un cas particulier de la gravitation universelle. On vérifia ensuite par l'expérience que tout corps

(1) L'acte des vertus infuses, comme l'espérance et la charité, bien qu'il soit essentiellement surnaturel, est dit « connaturel » parce qu'il est conforme à notre nature et procède de ces vertus qui sont en nous comme une seconde nature.

qui tombe librement dans le vide prend un mouvement uniformément accéléré. Le physicien anglais Atwood, à la fin du XVIII[e] siècle, inventa la machine qui permet de démontrer expérimentalement les lois de la chute des corps, et l'on vit que si à la première seconde de la chute d'un corps la vitesse initale est de 20, à la deuxième seconde elle est de 40, à la troisième de 60, et à la quatrième de 80, à la cinquième de 100.

La loi était établie : la chute des corps est un *mouvement uniformément accéléré.* Pourquoi cette accélération? La physique moderne ne s'interroge pas sur les causes finales, et ne va pas bien loin dans la recherche des causes efficientes. Elle est surtout phénoménale, quantitative et pratique, elle se borne à étudier les phénomènes, à les mesurer, à établir leurs rapports constants, ou lois, pour les reproduire. Elle constate seulement que dans la chute des corps *la vitesse* croît proportionnellement au temps, qu'elle est proportionnée à la durée de la chute.

Elle ne va pas plus loin; elle remarque seulement que le contraire a lieu lorsqu'on lance une pierre en l'air selon la verticale : son mouvement est *uniformément retardé,* c'est-à-dire que sa vitesse décroît proportionnellement au temps, jusqu'à ce que le mobile ne s'élève plus, mais retombe, en vertu de la pesanteur, dont la nature intime nous échappe.

Il y a dans ces principes physiques, vérifiés par l'expérience, des conséquences innombrables réalisées à chaque instant dans l'univers, soit sur notre terre, soit dans les plus lointaines nébuleuses. Une des choses les plus belles qu'il y ait dans tout l'ordre des corps inanimés est certainement cette loi de l'accélération; elle contient au fond un mystère, sur lequel ne s'est pas assez arrêté l'étonnement, l'admiration et la méditation des penseurs, un mystère qui deviendrait une contradiction, si l'on refusait d'admettre l'existence du Premier moteur immobile,

qui est à la fois la cause première et la fin de tous les mouvements de l'univers, le Premier moteur qui attire tout à Lui et n'est attiré par rien. Les flots de la mer portent le navire, la terre porte les flots, le soleil porte la terre, un centre inconnu porte le soleil... mais on ne peut aller ainsi à l'infini dans la série des causes actuellement subordonnées. Il faut en dernière analyse arriver à un premier moteur qui n'ait pas besoin d'être prému, qui soit son action même, l'agir même, et, comme l'agir suppose l'être, qui soit l'être même éternellement subsistant, l'Acte pur, disait Aristote, sans mélange d'imperfection ou de limite : Dieu. (Cf. *Métaphysique*, l. XII, c. 7)

*
* *

Les anciens n'avaient pas établi les lois de la chute des corps, lois des espaces, lois des vitesses, mais ils avaient vu cependant que les corps tombent d'autant plus vite à la surface de la terre qu'ils sont plus lourds et qu'ils viennent de plus haut. On lit dans le livre I *de Cœlo* d'Aristote, ch. VIII, n° 13 : les corps pesants tombent d'autant plus vite qu'ils se rapprochent davantage du centre de la terre. Et saint Thomas dans son Commentaire sur cet ouvrage (leçon 17e, fin) formule ainsi cette loi : « *Terra* (*vel corpus grave*) *velocius movetur quanto magis descendit* : La vitesse de la chute des corps pesants est d'autant plus grande qu'ils tombent de plus haut. » Les anciens avaient cherché le *pourquoi* de ce fait. La philosophie naturelle, telle qu'ils la concevaient, n'était pas seulement, comme la physique moderne, phénoménale, quantitative et pratique, elle cherchait à connaître l'être, la substance des choses, leurs qualités, leurs propriétés; elle étudiait leurs mouvements par rapport à la nature de ces choses, pour distinguer en elles les mouvements « naturels » et les mouvements « violents »; elle s'efforçait de rendre *intelli-*

gibles ces mouvements en les expliquant par les quatre causes : la fin, le principe moteur, le caractère spécifique du mouvement, par exemple local ou qualitatif, et son sujet ; elle remontait enfin au moteur suprême et à la fin dernière selon les exigences des premières lois de la pensée et du réel : rien n'est contradictoire ; tout ce qui arrive a une cause ; tout agent agit pour une fin. La philosophie naturelle des anciens était ainsi non seulement quantitative et pratique, mais qualitative et spéculative ; elle cherchait à rendre les choses et leurs mouvements *intelligibles*, en les rattachant aux principes premiers de la raison et à l'Intelligence suprême qu'est Dieu, Premier Être, ordonnateur de toutes choses.

De ce point de vue, à la question : pourquoi la chute des corps est-elle toujours plus rapide? saint Thomas répondait, à la suite d'Aristote, parce que ce mouvement leur est *naturel* et parce que, en tombant, ils se rapprochent d'autant plus du lieu qui leur convient *naturellement*. Au contraire, ajoutait-il, le mouvement de la pierre lancée en l'air verticalement est toujours plus lent, parce que ce mouvement loin d'être *naturel* pour la pierre, est *violent* ou contraire à l'inclination naturelle de la pierre vers le centre de la terre.

La physique moderne parle peu de la distinction entre les mouvements naturels et les mouvements violents, parce qu'elle fait abstraction en quelque sorte de la nature intime des corps et de la finalité de leurs mouvements. Elle n'oserait cependant pas nier absolument cette distinction, qu'elle admet au moins implicitement en plus d'un cas, lorsqu'en particulier elle parle de l'état vers lequel tend l'univers.

*
* *

Ayant conçu la chute des graves comme un mouvement naturel, contraire au mouvement violent, les anciens

étaient conduits à énoncer une loi relative à *tous les mouvements* à proprement parler *naturels*, non seulement dans l'ordre des corps, mais dans celui des esprits, qui ont aussi leur nature et leurs propriétés naturelles. C'est ainsi que saint Thomas écrit, Iª IIªᵉ, q. 35, a. 6 : « *Omnis motus naturalis intensior est in fine*, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suae naturae non conveniente; quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivae virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem, quam fugit tristitiam. »

C'est à dessein que saint Thomas, au début de ce texte, a écrit *omnis*, c'est une loi tout à fait universelle qu'il formule : *Tout mouvement naturel est plus intense ou rapide à la fin*, lorsqu'il approche du terme qui convient à la nature du mobile, *qu'au commencement*, où il s'éloigne du point de départ qui ne convient pas à sa nature; c'est un signe que la nature tend plus vers ce qui lui convient, qu'elle ne fuit ce qui lui répugne. C'est pourquoi l'inclination de nos facultés appétitives, par elle-même, se porte plus fortement vers la délectation qu'elle ne fuit la tristesse. « Tout mouvement « naturel » est plus intense ou rapide à la fin qu'au commencement »; cela est vrai, selon saint Thomas, du mouvement naturel de la pierre, de la plante, de l'animal, de l'homme et de l'ange (1).

Les anciens semblaient vouloir symboliser cette loi en attribuant un chant mélodieux au cygne lorsqu'il était près de mourir, et l'on aime à appeler le chant du cygne la dernière œuvre d'un grand poète, lorsqu'elle paraît être le point culminant de son génie.

(1) Si parfois on fuit plus la tristesse qu'on ne recherche la joie, c'est chose accidentelle, par exemple lorsque la tristesse présente empêche non seulement une joie, mais toutes. Cf. Iª IIᵃᵉ, q. 35, a. 6.

Newton, voyant tomber un fruit, a pensé que la loi de la chute accélérée était celle de tous les corps de l'univers; saint Thomas y a vu un reflet lointain d'une loi incomparablement plus haute, celle du *mouvement naturel* de toutes les créatures et particulièrement du mouvement naturel ou connaturel des esprits créés, qui gravitent vers Dieu, comme vers le Souverain Bien qui les attire tous (1).

(1) On objectera peut-être que le mouvement apparent du soleil est uniforme, que celui de l'animal se ralentit par suite de la fatigue, que la sensation d'abord vive s'affaiblit, que les choses ordinaires ne nous frappent plus et ne nous attirent plus, *assueta vilescunt.*

Saint Thomas s'est fait toutes ces objections. Il répond que le mouvement uniforme des corps célestes est *circulaire*, et non rectiligne et vertical, par suite, il n'est *pas plus naturel* au soleil de tendre vers tel point de l'Occident que de s'en éloigner. L'harmonie admirable de ces mouvements provient de causes supérieures intelligentes et *libres*, subordonnées à Dieu; ces mouvements célestes ne sont donc pas « naturels » du côté de leur principe actif, mais seulement du côté du mobile susceptible d'être mû ainsi (I^a^, q. 70, a. 3, ad 5; q. 32, a. 1, ad 2).

De plus, ces corps célestes sont mus en même temps de deux façons, selon leur mouvement propre et selon le mouvement de sens inverse du premier ciel; ce qui explique non seulement la succession du jour et de la nuit, mais celle des saisons (I^a^, q. 67, a. 4, ad 3; q. 68, a. 2, ad 3; q. 104, a. 2).

Enfin le *mouvement circulaire* uniforme des corps célestes représente une tendance arrivée à son terme, et qui n'aspire pas à une perfection nouvelle (I^a^, q. 55, a. 2; *De Coelo*, l. II, lect. 8). Il cessera pourtant lorsque le nombre des générations humaines et des élus sera complet, est-il dit *de Potentia*, q. v, a. 5, et *Supplement. Summae Theol.*, q. 91, a. 2.

Saint Thomas reconnaît aussi que le mouvement de l'animal se ralentit, parce que l'animal se fatigue, mais ce n'est pas là un mouvement à proprement parler « naturel » ou déterminé par la nature même, mais par la connaissance sensible de telle ou telle chose nécessaire à la subsistance de l'animal; du reste, même très fatigué, le cheval presse le pas lorsqu'il s'approche de la maison de son maître.

Enfin la sensation, vive d'abord, s'affaiblit parce qu'elle a une cause extérieure à nous, et nous sentons plus ce qui nous est contraire, ce n'est donc pas un mouvement à proprement parler « naturel ». Par opposition, *le désir naturel* qui vient de nous s'accentue en nous rapprochant de ce qui nous convient (I^a^ II^ae^, q. 35, a. 6, ad 2^m^). Si l'on dit que les choses ordinaires ne nous frappent plus, c'est vrai par rapport à la connaissance; mais nous ne désirons pas moins les choses ordinaires nécessaires à notre vie et désirées naturellement comme l'air respirable, le pain, l'eau rafraîchissante. Et si l'on considère formellement le principe

Saint Thomas a remarqué aussi, nous l'avons vu, que la partie aime le tout, auquel elle appartient naturellement, plus qu'elle-même, parce qu'elle est pour le tout; la main s'expose naturellement et même se sacrifie pour préserver le corps. D'où il suit que toute créature est naturellement inclinée à aimer plus qu'elle-même le bien de l'univers et Dieu qui en est l'auteur et la fin; toute créature aspire en effet naturellement à une similitude plus ou moins lointaine de la perfection divine, similitude qui est une manifestation de la bonté de l'Auteur de la création (1).

Cet amour naturel de Dieu, inconscient chez l'être qui n'est pas doué de raison, devient de plus en plus conscient et plus fort au fur et à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des natures intellectuelles jusqu'au plus élevé des anges. « L'ange n'est pas, dit saint Thomas, composé de deux natures dont l'une peut trouver un obstacle dans l'autre, comme il arrive chez l'homme, où le mouvement de la partie spirituelle est parfois retardé ou empêché par l'inclination de la partie sensitive. Or, lorsque rien ne la retarde et ne l'arrête, la nature se porte de toute sa force vers l'objet de son inclination naturelle. Aussi les anges qui ont reçu une nature supérieure sont inclinés à aimer Dieu auteur de leur nature plus fortement et plus efficament (2). »

*
* *

Enfin la charité infuse, essentiellement surnaturelle tant pour l'ange que pour l'homme, loin de détruire cette

du mouvement *naturel* par rapport à sa *fin naturelle*, il est vrai de dire que plus ce mouvement se rapproche de cette fin, plus il devient rapide : « *Omnis motus naturalis intensior est in fine.* »

(1) I^a, q. 6, a. 1 ; q. 60, a. 5.

(2) I^a, q. 62, a. 6.

inclination naturelle primordiale, la perfectionne et la surélève (1).

Il s'ensuit que plus le chrétien avance vers Dieu, plus *vite* il doit marcher vers Lui, selon le mot de saint Paul (Hebr., x, 25) : « Exhortons-nous les uns les autres, et cela d'autant plus que vous voyez approcher le jour. » C'est dans son Commentaire de cette épître, ibid., que saint Thomas écrit : « Quelqu'un pourrait demander : Pourquoi devons-nous ainsi progresser dans la foi et l'amour? C'est parce que le mouvement naturel devient d'autant plus rapide qu'il se rapproche de son terme, tandis que c'est l'inverse pour le mouvement violent. Or la grâce nous perfectionne et nous incline au bien à la manière de la nature; il s'ensuit que ceux qui sont en état de grâce doivent d'autant plus grandir dans la charité qu'ils se rapprochent de leur fin dernière. C'est pourquoi saint Paul dit ici : *Ne désertons pas nos assemblées... mais exhortons-nous les uns les autres, et cela d'autant plus que vous voyez approcher le jour*, c'est-à-dire le terme du voyage. *La nuit est avancée, le jour approche* (Rom., XIII, 12). *Le chemin des justes est comme la brillante lumière du matin, dont l'éclat va croissant jusqu'au milieu du jour* (Prov., IV, 18). »

Saint Thomas veut dire que pour les saints la trajectoire de leur vie spirituelle s'élève jusqu'au zénith et ne descend plus; il n'y a pas pour eux de crépuscule, c'est seulement le corps qui avec la vieillesse s'affaiblit.

Telle est dans l'ordre spirituel la loi de l'attraction universelle. Notre-Seigneur l'exprimait en disant : « Lorsque je serai élevé de terre (sur la croix), j'attirerai tout à moi. » — « Nul ne vient à moi si mon Père ne l'attire », et ne l'attire par moi Médiateur universel et Sauveur de l'humanité. Plus on s'élève, plus la cause efficiente et la

(1) I^a, q. 60, a. 5; II^a II^ae, q. 26, a. 3.

cause finale se rapprochent : le Sauveur nous attire à Lui pour nous conduire au Père, principe et fin de tout, souverain Bien, qui attire l'amour d'autant plus fortement qu'on se rapproche davantage de lui. C'est ainsi que dans la vie des saints le progrès de l'amour pendant les dernières années est beaucoup plus rapide que pendant les premières. Ils marchent non pas d'un pas égal, mais d'un pas plus pressé, malgré l'appesantissement de la vieillesse et un certain affaiblissement des facultés sensibles, comme la mémoire sensitive.

La grâce grandit toujours davantage en eux, en particulier la charité.

Ce progrès toujours plus rapide exista surtout dans la vie de la sainte Vierge, car en elle il ne rencontrait aucun obstacle, et il était d'autant plus intense que la vitesse initiale ou la grâce première avait été plus grande. Il y eut en elle une *accélération* merveilleuse de l'amour de Dieu, accélération dont celle de la chute des corps est comme une image lointaine.

En nous, surtout si nous communions tous les jours, il devrait y avoir quelque chose d'analogue. Chacune de nos communions devrait être substantiellement, non pas seulement aussi fervente, mais *plus fervente* que la précédente, puisque chacune doit, non seulement conserver, mais augmenter en nous la charité, et nous disposer ainsi à *mieux* recevoir l'Auteur de la grâce le lendemain. La promptitude de notre volonté à nous porter vers Lui qui constitue la dévotion substantielle, devrait donc en principe être toujours plus grande, comme la vitesse d'un mouvement uniformément accéléré. Une attache croissante au péché véniel peut au contraire transformer ce mouvement d'ascension en un mouvement uniformément retardé, comme celui de la pierre lancée en l'air, qui va retomber bientôt.

*
* *

Si la chute d'une pomme à la surface de la terre a suggéré à Newton la loi de l'attraction universelle, qui régit l'ensemble des corps, saint Thomas y a vu que tout mouvement *naturel*, par opposition au mouvement violent, est plus rapide lorsqu'il s'approche de la fin qui convient à la nature du mobile. Il a compris que plus on s'élève, plus *la cause efficiente*, qui influe physiquement pour produire le mouvement *et la fin* qui exerce sa causalité par manière d'attrait (attractio, allicientia), *se rapprochent* et en Dieu s'identifient (1). La cause efficiente première attire tout à elle, comme vers le Souverain Bien, et manifeste ainsi sa bonté (2).

Saint Thomas a conçu ainsi l'attraction universelle non seulement dans l'ordre des corps, mais dans celui même des esprits. Il a vu que toute créature est inclinée par sa nature à aimer Dieu plus qu'elle-même, que Dieu, Auteur des natures créées est le Centre éminent qui les attire, que toutes sont naturellement portées à converger vers Lui comme les côtés d'une pyramide vers son sommet : il a vu que le mouvement naturel est d'autant plus *intense et rapide* que les natures créées sont plus élevées, ce qui

(1) Cf. *C. Gentes*, l. III, c. 109 principio; c. 17, 7^m^. — *Phys.* II, lect. 10 fin.

(2) Cf. I^a^, q. 6, a. 1 : Utrum esse bonum conveniat Deo : « Respondeo dicendum, quod bonum esse praecipue Deo convenit. *Bonum* enim aliquid est secundum quod est appetibile : unumquodque autem appetit suam *perfectionem*; perfectio autem et forma effectus est quaedam *similitudo agentis*, cum omne agens agat sibi simile, unde IPSUM AGENS EST APPETIBILE et habet rationem boni. Hoc autem est quod de ipso appetitur ut ejus similitudo participetur; cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius (de div. Nom., c. 4) attribuit bonum Deo, sicut primae causae efficienti, dicens quod *bonus dicitur Deus* sicut ex quo omnia subsistunt. »

est particulièrement frappant dans les hiérarchies des natures angéliques. Enfin la grâce venant perfectionner la nature intellectuelle de l'homme et celle des anges, saint Thomas affirme que l'amour surnaturel de Dieu doit être d'autant plus intense que nous nous rapprochons de Lui, et que, plus près de Lui, nous sommes plus attirés par Lui. Ce principe éclaire toute la doctrine du Docteur Angélique sur la plénitude absolue de grâce en la sainte âme de Jésus, plénitude qui n'a pas augmenté après l'instant de sa création (1), et sur le progrès ininterrompu de la charité en Marie jusqu'à ce qu'elle soit arrivée au terme, qui est la béatitude parfaite, mesurée non plus par le temps, mais par l'immobile éternité.

Chaque âme en voyage vers Dieu apparaît ainsi comme un monde qui gravite vers Lui; saint Augustin avait dit : *amor meus pondus meum* : mon amour est le poids qui m'entraîne, d'autant plus vite qu'il est plus grand. Telle est la vraie loi de l'attraction universelle dans toute son amplitude et son élévation; le monde moderne ne la voit guère que sous son aspect matériel, et très inférieur, dans l'ordre des corps inanimés; voyons-la dans toute sa grandeur. Le monde matériel, a dit un philosophe moderne, n'est qu'un prétexte au développement de la conscience. Saint Augustin et saint Thomas disaient : il est un miroir où se reflètent très imparfaitement les perfections de l'ordre spirituel. Les anges voient les choses matérielles d'en haut dans les choses spirituelles, nous autres nous voyons les choses spirituelles d'en bas dans le miroir des choses sensibles (2). Ne nous arrêtons pas au miroir, allons jusqu'à la réalité, surtout à la Réalité Suprême, qui est à la fois cause efficiente et cause finale, Centre d'attraction de tout l'univers des esprits et des corps.

(1) III^{a}, q. 7, a. 9 et 12.
(2) I^{a}, q. 57, a. 1; q. 87, 88.

C'est ce que dit la liturgie :

Rerum Deus tenax vigor,
Immotus in te permanens,
Lucis diurnae tempora
Successibus determinans.

« Les cieux chantent la gloire de Dieu », dit le psalmiste, en nous manifestant cette Cause suprême qui meut tout, ordonne tout, attire tout, qui attire particulièrement les âmes comme autant d'univers spirituels. Ces univers spirituels, qui gravitent vers Dieu, doivent tendre d'autant plus vite vers Lui qu'ils s'en rapprochent davantage.

CHAPITRE III

L'Amour de Dieu et l'Habitation de la Sainte Trinité en nous

Une des doctrines de la foi chrétienne qui nous montre le mieux le prix de l'amour de Dieu est celle que saint Jean exprime en ces termes : « Dieu est charité... et celui qui est dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui » (I Joan., IV, 9-16). Pour entrevoir toute la grandeur de l'amour de Dieu en toute âme en état de grâce, nous voudrions rappeler comment et pourquoi la charité fait d'elle le temple de la sainte Trinité. C'est là le fondement de la vie intérieure : c'est là qu'elle commence, sans que nous en ayons généralement conscience, dès l'instant de la justification; c'est là aussi, nous le verrons, qu'elle aboutit, lorsque, débarrassée de ses scories par la mortification et la croix, l'âme rentre vraiment et consciemment en son centre intérieur, où la sainte Trinité n'a cessé d'habiter tant qu'a duré l'état de grâce (1).

Voyons d'abord ce qu'est cette habitation des trois Personnes divines dans l'âme juste; nous verrons ensuite quelle connaissance nous pouvons en avoir, lorsque le Saint-Esprit daigne se faire sentir à nous.

La Présence spéciale de la sainte Trinité dans les justes

La foi nous enseigne d'abord que *Dieu est présent en*

(1) Cf. Sainte Thérèse, *Château intérieur*, VII[e] Demeure.

toute créature, quelle qu'elle soit; c'est la présence générale d'immensité. Comme il est dit dans le psaume CXXXVIII, 7 : « Où aller, Seigneur, pour me dérober à ton esprit? Où fuir pour échapper à ton regard? Si je monte aux cieux, tu y es; si je me couche dans le séjour des morts, tu y es encore. » C'est ce qui fait dire à saint Paul, prêchant à l'Aréopage : « *Le Dieu qui a fait le monde, étant le Seigneur du ciel et de la terre..., n'est pas loin de chacun de nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être* » (Act., XVII, 28).

Saint Thomas, I^a^, q. 8, a. 3, explique bien cette présence générale, en remarquant que Dieu est présent à toutes choses *par sa vision infinie*, devant laquelle tout est à découvert, même les secrets des cœurs, *par sa puissance*, dont la causalité s'étend à tout ce qui existe et sans le concours de laquelle nous ne pouvons agir même dans l'ordre naturel; enfin il est présent à tout *par son essence*, qui s'identifie avec sa vertu créatrice et conservatrice, par laquelle il conserve les esprits et les corps dans l'existence. Il est ainsi en contact profond, caché et immédiat avec tous les êtres, avec ce qu'il y a de plus intime en chacun, et si cette action divine conservatrice, qui est la continuation de l'acte créateur, cessait, toute créature serait immédiatement annihilée, elle retournerait au néant, comme la lumière cesse dans l'air lorsque le soleil se retire.

C'est là un dogme de foi que Dieu est tout entier réellement présent dans tous les êtres créés, plantes, hommes, anges ou démons. Il y est présent comme une cause est présente à l'effet propre qu'elle produit et conserve; l'être en tant qu'être de chaque créature est l'effet propre de Dieu, comme l'éclairement est l'effet de la lumière. Ainsi Dieu est tout entier au ciel, et tout entier sur la terre, en sorte qu'il contient tous les lieux et n'est contenu par aucun. Il est comme le foyer d'où s'échappe la vie de la

création, et comme la force centrale qui attire tout à elle selon l'expression déjà citée de la liturgie.

Rerum Deus tenax vigor,
Immotus in te permanens.

***

La Présence spéciale selon l'Écriture

Mais la sainte Écriture ne nous parle pas seulement de cette présence générale de Dieu en toutes choses, elle nous parle aussi d'une *présence spéciale de Dieu dans les justes* : Il est dit au livre de la Sagesse, I, 4 : « *La Sagesse divine n'entrera pas dans une âme méchante, et elle n'habitera pas dans un corps assujetti au péché.* » Serait-ce seulement la grâce créée ou le *don créé de sagesse* qui viendrait habiter dans l'âme juste? Les paroles de Notre-Seigneur nous montrent que ce sont *les Personnes divines* elles-mêmes qui viennent habiter en nous : « *Si quelqu'un m'aime,* dit-il, *il observera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure* (Joan., XIV, 23). Toutes ces paroles sont à noter : « *Nous viendrons.* » — Qui va venir? seraient-ce de simples effets créés, des dons même surnaturels? — Non, ceux qui viennent, ce sont ceux qui aiment, les personnes divines, le Père et le Fils, dont n'est jamais séparé l'Esprit-Saint, promis du reste par Notre-Seigneur et visiblement envoyé à la Pentecôte. *Nous viendrons* dans l'âme juste, et non pas seulement de façon transitoire, mais nous y ferons notre demeure; nous habiterons en elle, tant qu'elle restera juste, ou en état de grâce.

Ainsi l'ont compris les Apôtres. Saint Jean écrit (I Joan., IV, 9-16) : « *Dieu est charité... et celui qui est dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui.* » Il contient Dieu en son cœur, mais il est encore plus vrai de dire

que Dieu le contient, en lui conservant non seulement l'existence naturelle, mais la vie de la grâce.

Saint Paul dit de même : « *Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous?* » (I Cor., III, 16). « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes? Car vous avez été rachetés à grand prix. Glorifiez donc Dieu dans votre corps. » (I Cor., VI, 19.)

Et comme Notre-Seigneur et saint Jean, saint Paul nous dit que, avec la charité qui nous a été donnée, nous avons reçu le donateur lui-même : « *La charité de Dieu a été répandue en vous par l'Esprit-Saint qui vous a été donné* » (Rom., V, 5).

Saint Ignace d'Antioche dit de même que les vrais chrétiens portent Dieu en eux, il les appelle «theophoroi» ou porte-Dieu. Cette doctrine est répandue dans l'Église primitive, les martyrs la proclament hautement devant leurs juges. Sainte Lucie répond à Paschase : « Les paroles ne peuvent manquer à ceux qui ont en eux le Saint-Esprit. » — « Le Saint-Esprit est donc en toi? » — « Oui, tous ceux qui mènent une vie chaste et pieuse sont le temple du Saint-Esprit. »

Cette doctrine révélée a été plusieurs fois proclamée par l'Église : « Spiritus sanctus qui... in apostolis locutus est et *in sanctis habitat* (1). » — « Justificationis... causa efficiens (est) misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus haereditatis nostrae (Ephes., I, 13) (2). »

Les paroles de l'Évangile de saint Jean, XIV, 23, que nous venons de citer montrent que ce sont bien les trois personnes de la sainte Trinité qui habitent en nous (Le

(1) *Symbolum Epiphanie*, Denz. n° 13.
(2) *Conc. Trid.*, Denz. n° 799.

Père et moi nous viendrons...) (1); si cette présence spéciale est appropriée au Saint-Esprit, c'est parce qu'il est spécialement *envoyé* par les deux autres Personnes dont il procède, et parce que la charité nous assimile plus au Saint-Esprit qui est l'amour personnel, que les dons intellectuels ne nous assimilent au Verbe; nous ne lui serons parfaitement assimilés que lorsque nous recevrons la lumière de gloire, et lui-même nous assimilera au Père dont il est la splendeur (2).

*
* *

Les diverses conceptions théologiques

Comment la théologie explique-t-elle cette présence spéciale de la sainte Trinité dans les justes?

Ce sujet vient d'être étudié de nouveau et de façon approfondie dans l'ouvrage du Père Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, où abondent les pages excellentes, originales et suggestives. Nous voudrions insister avec lui sur l'explication que donne saint Thomas du mystère qui nous occupe.

Le Père Gardeil (3), à la suite de Jean de Saint-Thomas, rapporte trois opinions des théologiens sur cette présence spéciale de la sainte Trinité dans les justes : celle de Vasquez, celle de Suarez et de quelques autres théologiens, celle enfin dans laquelle il reconnaît la vraie pensée de saint Thomas.

Vasquez, commentant le passage de la Question VIII, a. 3, de la Somme Théologique, où saint Thomas définit

(1) L'opinion de Pétau, selon laquelle cette présence serait une *présence spéciale du Saint-Esprit*, s'oppose manifestement à ce texte. Cf. B. Froget, O. P., *De l'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Lethielleux, Paris, 2e éd., p. 119 sq. et 195-220.

(2) Cf. Léon XIII, Encycl. *Divinum illud munus*.

(3) *Op. cit.*, t. II, p. 12 sq.

le mode spécial suivant lequel Dieu est dans la créature raisonnable par la grâce, à savoir « comme le connu dans le connaissant et l'objet désiré dans celui qui le désire », fait tout d'abord cette déclaration : « Sur ce mode de présence, il n'y a pour ainsi dire pas de controverse entre les docteurs; mais il est de telle nature qu'*il ne suffirait pas* à constituer Dieu *présent par son essence* dans les choses, si par ailleurs il n'y était pas lui-même par son immensité : et en effet, ce mode n'unit l'homme à Dieu *que par la seule connaissance et affection*, que celles-ci soient actuelles ou habituelles... La véritable explication, c'est que Dieu, étant déjà en nous par ailleurs, daigne *apparaître* en nous par un *nouvel effet*, la grâce. Et comme ce don est approprié au Saint-Esprit, *l'on dit, dicitur*, que Lui-même nous est donné et nous est envoyé et qu'avec lui vient la Trinité tout entière... Ces dons de grâce ont ceci de spécial qu'ils nous unissent *selon l'affection* à Dieu comme à une règle, d'où le nom de *justes*, et comme à un ami, d'où le nom de bien-aimés, et ultérieurement de *saints*, d'immaculés. Mais ces résultats, se rapportant à l'affection, *peuvent exister entre des êtres absents selon leur substance*. C'est l'évidence même (1). »

En d'autres termes, Vasquez réduit toute présence RÉELLE de Dieu en nous à la présence générale d'immensité, selon laquelle Dieu est présent en toutes les choses qu'il conserve dans l'existence. Ce qui revient à dire que, *à titre d'objet connu et aimé,* Dieu n'est pas *réellement* présent dans le juste, il y est seulement comme représenté à la manière d'une personne absente mais très aimée.

Cette conception de Vasquez paraît appauvrir considérablement les textes de l'Évangile et des Épîtres relatifs

(1) Cf. Vasquez, Comm. in I^am P. D. Thomae, q. VIII, disp. 30, c. III. Ainsi pour Vasquez, l'habitation de la sainte Trinité dans les justes n'implique pas une *présence réelle* spécifiquement distincte de la présence générale, mais seulement une extension de celle-ci.

à l'habitation de la sainte Trinité dans tous les justes. Saint Paul (Rom., v, 5) ne dit pas que c'est seulement la charité qui nous a été donnée au moment de la justification; il dit : « L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le *Saint-Esprit, qui nous a été donné.* » Il n'affirme pas seulement que le Saint-Esprit est connu et aimé par nous, mais qu'*il habite* en nous (I Cor., III, 16), que le juste est réellement le temple de l'Esprit-Saint. Et si les personnes divines ne sont RÉELLEMENT présentes, dans le juste, que selon la présence générale d'immensité par laquelle Dieu se trouve déjà dans les pécheurs, comment Notre-Seigneur a-t-il pu dire : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et *nous viendrons en lui* et nous ferons en lui notre demeure » (Jean, XIV, 23)? Ces paroles signifient manifestement : « Nous viendrons réellement en lui. » — De même : « Mon Père vous *donnera* un autre Consolateur » (Ibid., 15).

Si l'on ne veut pas diminuer le sens obvie et la portée de ces textes scripturaires, il paraît certain que la présence spéciale de la sainte Trinité dans le juste est celle sans doute d'un objet de connaissance et d'affection habituelle ou actuelle, mais d'un objet non distant, d'un *objet réellement présent* comme *possédé* et quasi *expérimenté*. Saint Thomas ne craint pas de taxer d'*erreur* l'opinion de ceux qui disent que « le Saint-Esprit n'est pas donné, mais seulement ses dons (1) ».

Si la théorie de Vasquez était vraie, on ne voit pas bien pourquoi Dieu n'habiterait pas dans le fidèle en état de

(1) Cf. I^a, q. 43, a. 3, ad 1, et FROGET, O. P., *L'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, p. 83. L'opinion de Vasquez paraît inconciliable avec cette proposition de saint Thomas : « Nulla alia perfectio superaddita substantiae facit Deum *esse* in aliquo, *sicut objectum cognitum* et amatum *nisi gratia*; et ideo *sola gratia* facit *singularem modum* ESSENDI Deum in rebus. » I^a, q. 8, a. 3, ad 4.

péché mortel; car enfin Dieu est présent en lui de la *présence réelle et générale* d'immensité, et en outre il est *surnaturellement connu* de lui par un acte de foi informe, il est aussi l'objet de son espérance et parfois d'un amour inefficace.

Dans ce pécheur la présence de Dieu, comme *objet* de foi, n'est pas une présence *réelle* : Dieu n'est pas connu par lui comme *réellement présent*, quasi possédé ou expérimenté, mais plutôt comme absent, distant, bien qu'il soit réellement présent à un autre titre, comme *cause conservatrice* de l'existence de toute créature.

De par les textes scripturaires que nous venons de citer, il y a beaucoup plus dans le juste.

*
* *

Contrairement à Vasquez, pour Suarez, lorsque la grâce sanctifiante et la charité nous sont conférées, la personne du Saint-Esprit nous est *réellement donnée* et vient à nous avec la Trinité entière, de telle sorte que *si, par ailleurs, Dieu en raison de son opération universelle* et *quant à sa substance* n'était pas déjà présent en toutes choses de la présence d'immensité, il deviendrait *réellement et substantiellement* présent en nous à raison de la grâce et de la charité qui nous unissent à Lui. « Par la charité, dit Suarez, est contractée une très parfaite amitié entre Dieu et l'homme. Or l'amitié demande de soi, entre les amis, une union qui ne soit pas seulement une conformité de sentiment, mais une inséparable présence et société (*conjunctionem*) autant que faire se pourra. Une amitié aussi parfaite, d'autant qu'elle est spirituelle, requiert donc, en vertu d'un droit divin et comme chose due, la présence intime de Dieu dans l'âme sanctifiée (1). »

(1) Suarez, *De Trinitate*, l. XII, *De Missione divinarum personarum*, c. V, *de Missione invisibili*, n. 10, 12, 13.

La grande difficulté de cette seconde opinion, remarque le P. Gardeil à la suite de Jean de Saint-Thomas, provient de ce que l'amour surnaturel de charité ici-bas ne constitue pas *formellement* entre Dieu et nous une union réelle, mais seulement une *union affective* qui peut exister entre absents. En d'autres termes, l'amitié comme telle nous fait désirer la présence réelle de la personne aimée, mais ne la constitue pas.

Cela se confirme de plusieurs manières : du fait que nous aimons surnaturellement la sainte humanité du Sauveur, elle n'est pas réellement et substantiellement présente en nous ; notre amour pour la Sainte Vierge ne la rend pas non plus réellement présente en nous. Saint Thomas dit très justement : I^{a} II^{ae}, q. 28, a. 1 : « *Duplex est unio* amantis ad amatum. Una quidem *secundum rem*, puta cum amatum praesentialiter adest amanti. Alia vero *secundum affectum* ; quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente... *Primam ergo unionem amor facit effective* ; quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis, et ad se pertinentis. *Secundam autem unionem facit formaliter* : quia ipse amor est talis unio, vel nexus. »

C'est pourquoi saint Thomas enseigne aussi, I^{a} II^{ae}, q. 3, a. 4, que la béatitude parfaite, qui est la possession de Dieu, consiste essentiellement non pas dans l'amour, mais dans la vision béatifique ; l'amour sous forme de désir précède la possession réelle, et sous forme de joie il la suit (1).

Il s'ensuit que l'union d'amour, comme le dit Jean de Saint-Thomas (in I^{am}, q. 43, a. 3), est de soi *affective* seu-

(1) S. Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 3, a. 4 : « Beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas autem fertur in finem et *absentem*, cum ipsum desiderat, et *praesentem*, cum in ipso requiescens delectatur... ; consequimur autem ipsum (finem) per hoc, quod fit praesens nobis per actum intellectus ; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. »

lement et *non réelle*. « Licet amor, quando perfectus est, desideret et quaerat ardenter praesentiam amati, ideoque *ex unione affectiva* fiat tendentia ad *praesentiam effectivam et realem*, ut bene sanctus Thomas dicit Iª IIªᵉ, q. 28, a. 1, tamen quando ipsa realis praesentia amati consequitur, non per ipsum amorem fit tanquam per rationem formalem, neque tanquam per dispositionem mediante qua amatum fit praesens, sicut mediante lumine gloriae divina essentia unitur intellectui (1). » Suarez et les théologiens qui l'ont suivi (2) n'ont vraiment pas répondu à cette objection. Le P. Gardeil le montre bien en corrigant un peu sur ce point et en complétant l'excellent ouvrage du P. Froget.

***

La conception de saint Thomas

Les deux opinions extrêmes de Vasquez et de Suarez ne paraissent donc pas nous donner une juste idée de ce mystère de la présence réelle et spéciale de la sainte Trinité dans tous les justes. Parmi les meilleurs thomistes dominicains, Jean de Saint-Thomas, que le Père Gardeil suit ici pas à pas, nous propose une troisième solution, qu'il nous donne comme la pensée même de saint Thomas :

« Cette union et présence spéciale de Dieu dans l'âme (juste), dit-il (3), s'ajoute à la présence d'immensité et s'en distingue, mais *elle la présuppose nécessairement*. » Par ces derniers mots Jean de Saint-Thomas s'oppose à Suarez; mais il n'adopte point du tout pour cela l'opinion de Vasquez, car il ajoute aussitôt : « par la grâce sanctifiante, Dieu est rendu présent d'une nouvelle manière comme *objet expérimentalement connaissable* dont l'âme

(1) Jean de Saint-Thomas, in Iᵃᵐ, q. 43, a. 3, disp. XVII, a. 3, nº 9.
(2) Cf. FROGET, *Op. cit.*, p. 172–177.
(3) Cf. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, nº 8 et nº 10.

peut jouir en elle-même : « novo modo efficitur Deus praesens mediante gratia *ut objectum experimentaliter cognoscibile et fruibile intra animam* (1). » C'est là une chose qui n'existe nullement chez le fidèle en état de péché mortel, qui *connaît* Dieu plutôt *comme absent* que comme présent, bien que Dieu soit en lui à titre de cause première conservatrice de toutes choses. Le juste, lui, *peut connaître* Dieu comme *réellement et spécialement présent en lui* comme objet de connaissance quasi expérimentale.

Vasquez dit : la présence spéciale de la sainte Trinité dans les justes *de soi n'est pas réelle,* mais seulement idéale et affective. Suarez dit : elle est de soi tellement *réelle* qu'elle est *séparable* de la présence générale d'immensité. Jean de Saint-Thomas dit : elle est *réelle* et distincte de la présence générale d'immensité; mais elle n'en est pas séparable; ainsi en toute créature l'essence et l'existence sont réellement distinctes quoique non séparables l'une de l'autre (2). Cette troisième conception est-elle bien celle de saint Thomas? Jean de Saint-Thomas l'affirme sans aucun doute.

Tout d'abord saint Thomas a noté que la présence générale d'immensité est *supposée* par tous les autres modes de présence, présence de grâce, présence de gloire, présence d'union hypostatique. Il dit en effet dans son Commentaire sur le livre I des Sentences, dist. 37, q. 1, a. 2, ad 3^{um} : « Illi tres modi (per potentiam, praesentiam et essentiam quibus integratur praesentia immensitatis Dei in rebus quas conservat in esse) non sumuntur ex diversitate creaturae, sed ex parte ipsius Dei operantis in rebus; et ideo omnem creaturam consequuntur, et *praesupponuntur etiam in aliis modis.* In quo enim est Deus

(1) *Ibid.*, n° 10.
(2) Cf. Gardeil, *Op. cit.*, t. II, p. 33, note 2.

per unionem, etiam est per gratiam, et in quo est per gratiam, est per potentiam, praesentiam et essentiam. »

Pour bien entendre l'Habitation de la sainte Trinité dans le juste encore voyageur, il faut penser d'abord à ce qu'elle est dans le bienheureux, où la grâce est pleinement développée, tout comme pour comprendre la nature du gland il faut considérer le chêne, *gratia semen gloriae.*

Or dans l'état de gloire, Dieu est *substantiellement présent* dans l'âme du bienheureux par son immensité, en tant qu'il y conserve l'être naturel et l'être surnaturel ; et en outre il y est comme *objet* non pas seulement *représenté*, mais comme *objet réellement présent*, *vu* sans intermédiaire et *possédé*, en vertu de la lumière de gloire (1).

Mais la grâce est le germe de la gloire : c'est au fond la même vie essentiellement surnaturelle, qui nous permet d'atteindre Dieu auteur de la grâce dans sa vie intime et de l'aimer par-dessus tout. Il y a deux différences pourtant : ici-bas nous ne *voyons* pas Dieu, mais nous croyons en lui et pouvons avoir de lui dans l'obscurité de la foi une *connaissance quasi expérimentale* dont parle souvent l'Écriture ; il daigne parfois se faire sentir à nous par le don de sagesse. Seconde différence : tandis que au ciel la possession de Dieu est absolument certaine et inamissible, le juste ici-bas ne peut sans révélation spéciale avoir la certitude absolue qu'il est le temple de Dieu, et il peut toujours par le péché mortel perdre la vie de la grâce.

Ces différences mises à part, c'est la même vie en son fond, il faut donc dire : dans l'état de grâce, Dieu est *substantiellement présent* dans l'âme juste par son immensité, en tant qu'il y conserve l'être naturel et l'être surna-

(1) Cf. Gardeil, *Op. cit.*, t. II, p. 72.

turel, et en outre il y est d'une *présence spéciale* (*réelle* encore, non pas seulement idéale, représentative et affective) comme *objet réellement présent, quasi expérimentalement connaissable*, que nous pouvons déjà imparfaitement *posséder* et dont il nous est donné de *jouir* en quelque manière.

C'est là manifestement l'enseignement de saint Thomas. Il dit, I[a], q. 43, a. 3 : « Divinae personae convenit *mitti*, secundum quod *novo modo existit in aliquo*; *dari* autem, secundum quod *habetur ab aliquo*; neutrum autem horum est, nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim *communis modus*, quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam *sicut causa* in effectibus participantibus bonitatem ipsius. *Super istum modum autem communem*, est *unus specialis*, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse, sicut *cognitum in cognoscente* et *amatum in amante*. Et quia cognoscendo et amando, *creatura rationalis sua operatione* ATTINGIT AD IPSUM DEUM, secundum istum specialem modum, Deus non solum dicitur *esse* in creatura rationali, sed etiam *habitare* in ea, sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio, quod divina persona sit *novo modo* in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde *secundum solam gratiam gratum facientem* mittitur et *procedit temporaliter persona divina.* »

Sans la grâce sanctifiante et la charité, Dieu n'habite pas en nous; il ne suffit pas de le connaître par connaissance naturelle, ni même par la connaissance surnaturelle de foi informe unie à l'espérance; il faut pouvoir le connaître par la foi vive et les dons du Saint-Esprit connexes avec la charité; or cette dernière connaissance n'atteint pas Dieu comme une réalité distante et simplement représentée, mais comme une *réalité présente*, possédée et dont nous pouvons jouir dès à présent. C'est ce que n'a

pas vu Vasquez; sa tendance nominaliste ne lui a pas permis de saisir la réalité divine cachée sous les mots de la sainte Écriture et de la Tradition.

Saint Thomas avait pourtant dit très clairement dans la suite de l'article que nous venons de transcrire : « Similiter illud solum *habere* dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem *potestatem fruendi divina persona* est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis, Spiritus sanctus habetur et *inhabitat hominem.* Unde ipse Spiritus sanctus *datur* et *mittitur.* » Item ad 1^m^ et ad 2^m^. Item I^a^, q. 8, a. 3, c et ad 4.

Dans son Commentaire sur les Sentences, I dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3, saint Thomas avait dit aussi : « *Non qualiscumque cognitio* sufficit ad rationem *missionis,* sed *solum illa* quae accipitur *ex aliquo dono* appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet *per amorem*, quando Spiritus sanctus datur, unde *cognitio ista est quasi experimentalis.* »

Ce texte est des plus importants, il affirme que pour qu'il y ait *mission* du Saint-Esprit et qu'il *soit réellement* dans une âme d'une *manière nouvelle,* différente de la présence générale d'immensité, qui est présupposée, il ne suffit pas d'une connaissance quelconque de Dieu, mais il faut pouvoir connaître Dieu quasi expérimentalement, de cette connaissance qui procède d'un don qui nous unit à Dieu selon le mode propre de cette personne divine, c'est-à-dire par l'amour. Ce don connexe avec la charité et qui juge des choses divines selon une *connaturalité*, une sympathie avec elles *fondée sur la charité*, c'est le *don de sagesse* (II^a^ II^ae^, q. 45, a. 2).

Saint Thomas précise encore sa pensée en disant au même endroit de son Commentaire sur les Sentences, ibid. ad 2^m^ : « In processione Spiritus, secundum quod hic

loquimur, prout scilicet claudit in se *dationem* Spiritus *non sufficit quod sit nova relatio qualiscumque est* creaturae ad Deum, sed oportet quod referatur in ipsum *sicut ad habitum*; quia *quod datur* alicui *habetur* aliquo modo ab illo (c'est ce que n'a pas bien compris Vasquez). Persona autem divina non potest *haberi* a nobis nisi vel ad fructum perfectum et sic habetur per donum gloriae, aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis; vel potius sicut id per quod fruibili conjungimur, in quantum ipsae personae divinae *quadam sui sigillatione* in animabus nostris *relinquunt quaedam dona, quibus formaliter fruimur,* scilicet *amore et sapientia*, propter quod Spiritus Sanctus dicitur pignus haereditatis nostrae. »

Dans ce texte la connaissance quasi expérimentale de Dieu, dont parlait le texte précédent, est rattachée expressément au don de sagesse uni à la charité. Et c'est absolument la même doctrine que saint Thomas conserve sous une forme plus brève dans la Somme Théologique, I^{a}, q. 43, a. 3, c, ad 1, ad 2^{m} : « operatio nostra attingit ad ipsum Deum... (ita) ut (justus) ipsa divina persona *fruatur*... sic gratia gratum faciens disponit animam ad *habendam* divinam personam. »

Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu présent en nous, dont nous devons avoir le pouvoir prochain, pour qu'on puisse dire que la sainte Trinité habite en nous, saint Thomas l'affirme non pas seulement par manière de déduction théologique, mais parce que la sainte Écriture en parle expressément.

On lit dans l'Épître aux Romains, VIII, 14-16 : « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu... Vous avez reçu un esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba! Père! *Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.* » Saint Thomas dit dans son Commentaire sur cette épître :

« *Spiritus testimonium reddit spiritui nostro* per effectum amoris filialis, quem in nobis facit. » Le Saint-Esprit rend ce témoignage à notre esprit, par l'effet d'amour filial, qu'il produit en nous.

Saint Jean dit de même, I Joan. II, 27 : « Pour vous *l'onction* que vous avez reçue de lui (de Dieu) demeure en vous..., *elle vous enseigne sur toutes choses*; cet enseignement est véritable et n'est point mensonger. » Elle enseigne donc expérimentalement par l'effet d'amour filial qu'elle produit en nous; il y a ici en même temps illumination pour l'intelligence et inspiration pour la volonté.

Notre-Seigneur avait dit lui-même : « L'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point, *vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure au milieu de vous et il sera en vous* » (Jean, XIV, 17). « Le Consolateur, l'Esprit-Saint, que mon Père enverra en mon nom, *lui, vous enseignera toutes choses,* et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (ibid., 26). Il le rappellera aux Apôtres pour leur prédication, à l'Église pour son enseignement infaillible, aux fidèles dans les moments difficiles surtout : « Lorsqu'on vous livrera, ne pensez ni à la manière dont vous parlerez, ni à ce que vous devrez dire : ce que vous aurez à dire vous sera donné à l'heure même. Car ce n'est pas vous qui parlerez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous » (Matth., X, 20).

C'est dans le même sens que saint Paul dit, I Cor., II, 4 : « L'homme naturel ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge. L'homme spirituel, au contraire, juge de tout, et il n'est lui-même jugé par personne. » Comme l'explique saint Thomas dans son Commentaire de cette Épître : l'homme spirituel juge ainsi par suite d'une illumination spéciale

qui éclaire son intelligence et d'une inspiration qui enflamme sa volonté.

Pour faire entendre ce qu'est cette connaissance quasi expérimentale que le juste peut avoir de la présence de la sainte Trinité en lui, saint Thomas aime aussi à citer la parole de l'Apocalypse, II, 17 : « *Vincenti dabo manna absconditum... quod nemo scit, nisi qui accipit* » : « A celui qui vaincra, je donnerai de la manne cachée; et je lui donnerai une pierre blanche, et sur cette pierre est écrit un nom nouveau, que personne ne connaît, si ce n'est celui qui le reçoit. » C'est ainsi que le juste, dit saint Thomas, peut avoir une certaine connaissance de l'existence en lui de la grâce sanctifiante, « per quamdam experientiam dulcedinis, quam non experitur ille qui (gratiam) non accipit (1). » C'est encore de cette connaissance quasi expérimentale que parle saint Jean lorsqu'il dit : « Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus caritas est » (I Jean, IV, 8). « Celui qui n'aime pas *n'a pas connu Dieu*, car Dieu est amour. » Il ne s'agit évidemment pas ici de la connaissance philosophique de Dieu, ni de celle que le fidèle en état de péché mortel peut avoir par la foi.

Toute cette doctrine de saint Thomas, immédiatement fondée sur l'Écriture, peut s'exprimer en cette synthèse écrite par Jean de Saint-Thomas (2), et que le Père Gardeil (3) traduit ainsi :

Avant tout « il faut se rendre compte que Dieu — en raison de son immensité et du contact par lequel il touche tous les effets de sa puissance et leur donne l'être — se comporte comme la racine de toute créature, comme la vigne qui infuse sa sève à ses branches. Sans doute, Il

(1) Cf. saint Thomas, I[a] II[ae], q. 112, a. 5 : « Utr. aliquis possit scire se habere gratiam. »
(2) *Cursus theol.*, in I[am], q. 43, disp. XVII, a. 3.
(3) *Op. cit.*, t. II, p. 74.

n'est pas une forme informante, comme l'est notre âme vis-à-vis de nous (de notre corps); mais Il est une cause agissante, par laquelle est donné et de laquelle découle tout l'être des créatures; Il est le principe universel et la racine de tout. Et c'est ainsi que la sainte Écriture le nomme, par exemple dans ce mot de l'épître aux Hébreux : « Il porte tout par sa puissance », qui s'éclaire par cet autre mot de l'épître de saint Paul aux Romains : « Ce n'est pas toi qui portes la racine, mais la racine te porte. » D'où, le même apôtre aux Colossiens : « Il est avant tous, et c'est en Lui que toutes choses ont leur consistance »; et dans son discours à l'Aréopage (Act., XVII, 27-28) : « Il n'est pas bien loin de chacun de nous : car en Lui nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes. »

« Voilà donc de quelle manière Dieu existe en toutes choses. Racine cachée, principe pour toutes choses de leur être, plus intérieur à elles que leur forme à la matière, que leur substance à ses accidents, Dieu remplit tout intimement, en donnant l'être à tout.

« Cependant, en tout cela, rien de l'Ami qui se joint à nous et entre avec nous en relations particulières. Non ! Il est le principe universel de toutes les créatures, la racine de leur être, et c'est en cette qualité qu'il est présent et intimement uni à toutes choses.

« Mais voici que, par la médiation de la grâce, Il se manifeste ! Voici que ce qui est la racine et le principe (de notre être) commence à se présenter comme un *objet* à l'intellect créé lui-même, non pas comme un objet quelconque, mais comme un *objet tout à fait intérieur* à lui, étant la racine de tout son être. Cette présentation, cette sainte familiarité, ce commerce (*convictus*, vie à deux), comportent nécessairement *un nouveau mode de présence* de Dieu, tout autre que sa présence comme racine de l'être de l'âme et comme principe lui infusant l'être. C'est une Personne qui vit avec l'âme (persona convivens) et qui

se présente pour elle comme objet de connaissance et d'amour. Cette (nouvelle) présence est *réelle* (non pas seulement idéale et affective); elle est intime, car elle ne résulte pas de la présentation d'un objet quelconque, mais d'un objet qui nous est aussi intime que possible, et qui se donne à connaître comme la racine et le principe de tout notre être, provoquant ainsi en nous, par cette sainte familiarité, une expérience de lui-même par la connaissance et l'amour (et per experientiam et familiaritatem sui, cognosci et amari se faciens). Ainsi la substance de l'ange, ajoute Jean de Saint-Thomas, se manifeste et s'unit à son intelligence, comme un *objet*, non pas quelconque, mais intimement présent de façon non pas seulement idéale mais *réelle*, comme un objet expérimentalement connu (1). »

Cette synthèse de Jean de Saint-Thomas n'est rejetée, croyons-nous, par aucun thomiste. Si certains, comme les Carmes de Salamanque et quelques autres, paraissent dans l'étude de ce mystère suivre plutôt par endroits la manière de parler de Suarez, c'est qu'ils ont moins scruté la question, et ils veulent dire seulement, pensons-nous : Si *par impossible* Dieu n'était pas réellement présent dans le juste comme cause conservatrice de son être naturel, il deviendrait réellement présent en lui *comme cause* de la grâce et de la charité et comme *objet* quasi expérimentalement connaissable et aimé par-dessus tout (2).

(1) Vallgornera (*Theol. Mystica D. Thomae*, éd. Turin, 1891, n° 866-872) a eu le mérite de reconnaître la valeur de cette page de Jean de Saint-Thomas qu'il a transcrite *ad litteram* dans son ouvrage publié en 1662; il aurait pu dire à qui il l'empruntait (le *Cursus theol.* de Jean de Saint-Thomas avait paru en 1644), et ce n'est pas le seul emprunt qu'il lui a fait.

(2) Telle est en particulier la manière de voir des Carmes de Salamanque, qui s'expriment ainsi : « Gratia sanctificans et ejus dona sunt effectus praedicti amoris (increati) et Deus ac personae divinae *infundendo praedictam gratiam* et ejus dona, veniunt ad creaturam rationalem... Deus

Il faut savoir gré au P. Gardeil d'avoir bien remis en lumière ce point fondamental : depuis la publication du livre du P. Froget on n'a pas écrit, pensons-nous, d'étude aussi approfondie sur ce mystère qui est comme le fondement de la spiritualité chrétienne. C'est là que tout commence, sans que nous en ayons conscience, dès l'instant de la justification, et c'est là que tout aboutit lorsque l'âme purifiée finit par entrer en ce sanctuaire intérieur dont parle sainte Thérèse dans la VII[e] demeure (1).

et personae divinae duplici titulo sunt in justis media gratia sanctificante et ejus donis, nempe *per immensitatem* : quia praedicta dona sunt effectus Dei sicut et alia dona, et deinde *speciali alio titulo*, nempe, quatenus dicti effectus habent peculiariter tribuere participium divinae naturae,... et ideo ratione eorum Deus peculiariter habetur et possidetur; ac proinde oportet, ut speciali ratione Deus ipse et divinae personae sint ibidem; ita quidem ut praedicta gratia et ejus dona, *quatenus se tenent ex parte Dei infundentis*, habent peculiariter requiri ad hoc ut Deus et praedictae personae *veniant* et *donent se active* aut quasi active per modum amici; ipsa vero gratia et ejus dona, *ut se tenent ex parte creaturae rationalis et terminantur ad Deum*, requirantur ad hoc, ut Deus habeatur et possideatur *per modum objecti dilecti* a praedicta creatura rationali. » Salmanticenses, *Cursus theol.* in I[am], q. 43, a. 3, disp. XIX, dub. v, n[os] 96 et 99. — Ce texte des Salmanticenses permet de rapprocher jusqu'à l'identifier leur manière de voir sur ce point avec celle de Jean de Saint-Thomas.

(1) Récemment le Père P. Galtier, S. J. (*L'Habitation en nous des trois Personnes*, 1928, Beauchesne, p. 183 sq.) reproche à cette interprétation des textes de saint Thomas, donnée par Jean de Saint-Thomas et par le P. Gardeil, de conclure comme si en tous les justes cette « connaissance quasi expérimentale de Dieu » était *actuelle*, était un acte; or, dit-il, elle n'est qu'*habituelle* (elle n'est qu'un *habitus*) en la majorité des justes, surtout chez les enfants. « Ne démontrerait-on pas de même, dit le P. Galtier, que les conclusions de la géométrie sont déjà présentes objectivement à l'enfant qui vient de naître? ou que nous avons conscience de notre âme, alors que nous sommes plongés dans le plus profond sommeil? » (p. 183)

Selon le P. Galtier (p. 261), la présence spéciale à expliquer « n'est pas la présence objective fruit de nos actes, mais la présence substantielle, qui les rend possibles et est seule commune à tous les justes... » — « Saint Thomas, ajoute-t-il, rattache formellement la venue de Dieu en nous à la *production* des dons créés et non point à leur exercice. » (ibid.)

Jean de Saint Thomas répondrait : Saint Thomas rattache formellement la venue de Dieu en nous à la production des dons créés, *qui nous*

*
* *

Qu'est cette connaissance « quasi expérimentale » de Dieu présent en nous?

Tout d'abord il est certain, et tout le monde l'accorde, que cette connaissance n'est pas discursive, n'est pas *une inférence*. Cela est surabondamment prouvé par saint

le rendent quasi expérimentalement connaissable (sans qu'il soit encore actuellement connu). Cf. I[a], dist. 14, q. 2, a, 2, ad 3 : « Non qualiscumque cognitio sufficit ad rationem missionis, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae... Unde cognitio ista est quasi experimentalis. » — N'oublions pas, dirait encore Jean de Saint-Thomas, le texte formel de la I[a], q. 43, a. 3 : « Super modum communem praesentiae Dei (in omnibus rebus) est *unus specialis*, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse, sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. » Ne nous arrêtons pas, comme disait Leibnitz aux nominalistes, « à la paille des mots », mais allons jusqu'au « grain des choses ». Il suffit pour que cette présence spéciale soit déjà *réalisée* que Dieu soit dans le juste, par exemple dans le petit baptisé, comme un objet quasi expérimentalement connaissable, c'est-à-dire comme *objet non distant*; il n'est pas nécessaire qu'il soit actuellement connu. Ainsi mon âme (spécialement présente à elle-même ou non distante) est expérimentalement *connaissable*, avant d'être actuellement connue, tandis que l'âme d'un Chinois ou d'un Japonais n'est pas ainsi présente à la mienne. De même, dans une chambre absolument obscure, un objet tout proche de moi, que je ne touche pas, mais que je pourrais facilement toucher, est *actuellement* pour moi non pas connu, mais expérimentalement connaissable, et, *à ce titre, présent*; tandis qu'un objet semblable mais fort distant ne saurait être actuellement pour moi expérimentalement connaissable, ni présent. Saint Thomas et Jean de Saint-Thomas ne veulent pas dire autre chose, il n'y a aucun vice dans l'argumentation de ce dernier. Il admettait, comme le P. Galtier, que la présence substantielle de la Trinité, commune à tous les justes, n'est pas « le fruit de leurs actes », mais ce qui les rend possibles. Ainsi seulement elle assure la réelle possession des Personnes divines, et c'est à la conception même de Jean de Saint-Thomas que revient le P. Galtier, lorsqu'il dit (p. 262) : « Les Personnes, déjà substantiellement présentes, s'offrent à la connaissance et à la jouissance. » — Pourquoi? — Parce qu'elles sont dans tous les justes comme un objet quasi expérimentalement connaissable, avant d'être actuellement connu.

Thomas en une foule de textes, par exemple lorsqu'il montre que le don de sagesse, d'où procède cette connaissance quasi expérimentale de Dieu, juge non par raisonnement (*non ex rationis inquisitione*), mais sous une illumination spéciale du Saint-Esprit, *selon une connaturalité ou sympathie* avec les choses divines fondée sur la charité (1).

Le raisonnement est exclu de cette connaissance quasi expérimentale, car elle ne part pas de l'*effet* d'amour filial, comme d'un terme objectif, *ut pure quod cognoscitur*, pour ensuite en *conclure* la présence de Dieu; mais le juste peut expérimenter en soi cet effet d'amour filial comme *ce par quoi* est connue la présence vivificatrice de Dieu auteur du salut, un peu comme l'âme connaît expérimentalement et sans raisonner sa propre existence par ses actes d'intelligence et de volonté; je perçois non pas la pensée en général, mais *mon* acte de penser et par lui son sujet substantiel. Ainsi *mon* acte est à la fois ce qui est connu par expérience et ce qui fait connaître la substance de mon âme (*est simul id quod et quo cognoscitur*) (2). Il faut en dire autant, toute proportion gardée,

(1) II^a II^{ae}, q. 45, a. 2 : « Circa res divinas *ex rationis inquisitione* rectum judicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis *secundum quamdam connaturalitatem* ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundum quod est donum Spiritus Sancti, sicut Dionysius dicit in II c. de Div. Nom. quod Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens sed et patiens divina. » — Item II^a II^{ae}, q. 97, a. 2, ad 2 : « Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem *speculativa*... Alia vero... *affectiva*, sive *experimentalis*, dum quis *experitur* in seipso *gustum* divinae dulcedinis et complacentiam divinae bonitatis. » Item S. Thomas *de Verit.*, q. 26, a. 3, ad 18, et in Ep. ad Rom., VIII, 14.

(2) Cf. S. Thomas, *de Veritate*, q. 10, a. 8 : « Quantum ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod *anima cognoscitur per actus suos*... Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem. » Item I^a, q. 87, a. 1.

Mon acte est *id quod* cognoscitur et *id quo* cognoscitur statim absque

de l'effet d'amour filial par rapport à la présence vivificatrice de Dieu, qui par l'inspiration spéciale du don de sagesse se fait en quelque sorte sentir comme le principe radical de toute notre vie, plus intime à nous que nous-mêmes.

Pour produire en nous cette connaissance quasi expérimentale et non discursive, le Saint-Esprit, par son illumination et inspiration, *use* admirablement ici de notre *connaturalité* ou sympathie aux choses divines fondée sur la charité. Déjà une inclination profonde à la chasteté fait *juger sainement* de ce qui convient à cette vertu, même si l'on ignore la théologie morale, car du fait de cette inclination *surgit une relation de convenance* entre le sujet ainsi disposé et les choses en harmonie avec cette vertu; ces choses lui apparaissent tout à fait convenables, conformes à ses aspirations (1). De même, plus on aime

discursu mens mea. De même, quoique en un sens un peu différent, la lumière sensible est *quo et quod videtur*, ce par quoi nous voyons les couleurs et ce qui est vu avec les couleurs (cf. *de Veritate*, q. XIV, a. 8, ad 4). De même encore la Vérité première révélatrice *est id quo et quod creditur*. Cf. Cajetanum in IIam IIae, q. 1, a. 1, n° XI. Ainsi nous connaissons comme expérimentalement notre amour filial pour Dieu, amour suscité en nous par Lui, et par cet amour nous connaissons quasi expérimentalement la présence de Celui qui le suscite.

(1) Cajetan explique ainsi profondément le principe aristotélicien : *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*; cf. in Iam IIae, q. 58, a. 5, n° VIII : « Ex dispositione mea secundum appetitum, provenit quod *mihi consonet* talis finis in particulari, puta tale bonum, nunc, hic, etc. » Cf. Iam IIae, q. 68, a. 1, 2, 3, 4, et IIa IIae, q. 45, a. 1 et 2, et lire le beau Commentaire de Jean de Saint-Thomas in Iam IIae q. 68, de Donis, disp. 18, a. 4, n° 11 : « Amor et affectus potest dupliciter considerari. Primo *ut applicat se et alias potentias ad operandum*, et sic solum se habet *effective* et executive ad illas operationes, scilicet per modum applicantis ad agendum. Secundo *ut applicat sibi objectum et illud unit et inviscerat sibi per quamdam fruitionem et quasi connaturalitatem* et proportionem cum tali objecto, et *quasi experitur illud* experientia affectiva juxta illud Ps. XXXIII : « *Gustate et videte.* » Et sic *affectus transit in conditionem objecti*, quatenus ex tali experientia affectiva *objectum redditur magis conforme* et proportionatum et unitum personae, eique magis convenions, et sic fertur intellectus in illud, ut expertum et contactum sibi, et hoc modo se habet amor ut praecise

Dieu par-dessus tout, plus il nous apparaît non seulement vrai, mais souverainement bon en cela même qui est le plus obscur ou le plus déconcertant dans certains décrets de sa volonté; l'amour surnaturel nous fait *goûter ce qu'il y a de bon en cette divine obscurité,* qui passe nos intelligences. Le Saint-Esprit par son illumination spéciale se sert alors de cette disposition intérieure, de cet amour pour les personnes divines, qu'il réveille en nous, pour nous manifester par lui leur présence. N'est-ce pas ce que dit saint Thomas, de Veritate, q. 26, a. 3, ad 18 : « *Passio illa* de qua loquitur Dionysius (dum ait : Hierotheus erat... *patiens divina*), nihil aliud est quam *affectio ad divina*, quae habet magis rationem passionis quam simplex apprehensio. Ex ipsa enim divinorum affectione *provenit manifestatio eorumdem*, secundum illud Joannis, XIV, 21 : « Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. » C'est là certainement le sens de la parole de saint Paul (Rom., VIII, 15) : « Vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba! Père! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Si une sympathie profonde révèle à la mère sans raisonnement l'âme de son enfant et à celui-ci l'âme de sa mère, il peut en être de même entre Dieu et ceux qui sont nés de Lui, « qui ex Deo nati sunt » (Joan., I, 13).

movens in genere *causae objectivae*, quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et *conveniens redditur objectum*...

« n° 14. — Ex hac ratione D. Thomas I^{a} II^{ae}, q. 66, a. 6, et II^{a} II^{ae}, q. 23, a. 6, ostendit caritatem esse excellentiorem fide, quia fides sua obscuritate attingit Deum secundum quamdam distantiam ab ipso, quatenus fides et de non visis, *caritas autem attingit Deum immediate in se,* INTIME SE UNIENS EI QUOD OCCULTATUR IN FIDE. Et sic licet fides regulet amorem et unionem ad Deum, quatenus objectum proponit, tamen *ex ista unione qua tangitur ab affectu Deus immediate,* eique unitur, movetur intellectus sicut a quadam experientia affectiva ad judicandum altiori modo de divinis, quam illa obscuritas fidei patiatur, quia penetrat et cognoscit *plus latere* in rebus fidei, quam fides manifestat, et *plus* gustat... »

*
* *

Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu présent dans le juste n'est donc pas discursive, mais pourquoi saint Thomas l'appelle-t-il seulement « *quasi experimentalis* », et non pas *proprie experimentalis*? (1)

Il y a à cela deux raisons : Premièrement Dieu n'est pas ici objet d'expérience proprement immédiate, mais, comme le dit saint Thomas, « *per effectum amoris filialis quem in nobis facit* (2) », *par cet effet*, qui est l'amour filial qu'il produit en nous. Si du reste l'essence divine était immédiatement présentée à notre intelligence, sans l'intermédiaire d'aucun effet créé et d'aucune idée (species impressa nec expressa), ou bien il y aurait *vision* de par la lumière de gloire surélevant notre intelligence (3), ou absence de connaissance par défaut de cette lumière; il n'y aurait pas connaissance expérimentale immédiate obscure (4). Car enfin l'intelligence (5) atteint ou n'atteint pas Dieu *immédiatement*, l'essence divine *sicuti est* : si elle l'atteint ainsi, il y a vision béatifique au moins à son degré infime; si non, il n'y a pas connaissance immédiate même obscure. Seule la vision béatifique est absolument

(1) S. Thomas, I dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3 : « *Non qualiscumque cognitio* sufficit ad rationem *missionis*, sed *solum illa* quae accipitur *ex aliquo dono* appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet *per amorem*, quando Spiritus sanctus datur, unde *cognitio ista est quasi experimentalis.* »

(2) S. Thomas, *in Ep. ad Rom.*, viii, 16 : « *Spiritus testimonium reddit spiritui nostro* per effectum amoris filialis, quem in nobis facit. » Item IIª IIæ, q. 97, a. 2, ad 2, et *de Verit.*, q. 26, a. 3, ad 18.

(3) Iª, q. 12, a. 5.

(4) Nous disons : Cette expérience immédiate ne saurait être dans l'intelligence, car dans la volonté la charité atteint Dieu immédiatement (IIª IIæ, q. 27, a. 4), et à ce point de vue on pourrait parler d'expérience *affective* immédiate.

(5) « In rebus simplicibus deficimus in totaliter non attingendo », ut dicitur in IX Meta., c. x, lect. xi.

immédiate, et c'est pourquoi elle seule atteint Dieu non seulement *in se* dans sa vie intime (comme la foi), mais *sicuti est*, TEL QU'IL EST en cette vie intime, et comme tel aucune idée infuse ni aucun effet créé ne pourrait nous le manifester (Ia, q. 12, a. 2). C'est une des raisons pour lesquelles, selon saint Thomas, le juste ne peut avoir en cette vie, sans révélation spéciale, la certitude absolue d'être en état de grâce, d'être le temple de Dieu : « Principium gratiae et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Job XXXVI : *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Et ideo ejus praesentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud Job IX : *Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam.* » Ia IIae, q. 112, a. 5. Item ad 3.

Deuxièmement cette connaissance de Dieu présent dans le juste est dite seulement *quasi* expérimentale, parce que le juste ne peut discerner avec une absolue certitude *l'effet surnaturel d'amour filial* de certains *élans naturels* du cœur qui lui ressemblent. Les poètes ont souvent, sans être en état de grâce, un amour naturel et inefficace de complaisance à la pensée de la beauté de Dieu et de ses infinies perfections; on pourrait prendre cet acte naturel pour un acte surnaturel de charité. C'est la seconde raison pour laquelle le juste ne peut avoir en cette vie, sans révélation spéciale, la certitude absolue d'être en état de grâce, mais seulement une certaine connaissance par des signes, « *conjecturaliter per aliqua signa,* dit saint Thomas : en tant qu'il perçoit qu'il se plaît dans les choses divines, méprise celles du monde et n'a conscience d'aucun péché mortel. De cette manière, ajoute le saint Docteur, on peut entendre la parole de l'Apocalypse, II, 17 : *A celui qui vaincra, je donnerai la manne cachée... que personne ne connaît, si ce n'est celui qui la reçoit*, car celui qui la reçoit connaît par une certaine expérience de

douceur, que n'a point celui qui ne la reçoit pas (1). »

Ce n'est pas là une certitude expérimentale proprement dite ou absolue, c'est pourquoi saint Thomas cite ici le mot de saint Paul : « Je ne me juge pas moi-même; car, quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié : mon juge c'est le Seigneur » (I Cor., IV, 4). Et le Psalmiste dit aussi (Ps. XVIII, 13) : « De mes fautes cachées purifie-moi, Seigneur », des fautes indirectement volontaires, suites de notre négligence à considérer ou à accomplir ce que nous pouvions et devions considérer ou accomplir. (Iª IIªᵉ, q. 6, a. 3.)

Mais, cela va sans dire, cette connaissance *quasi* expérimentale devient de plus en plus parfaite avec la purification de l'âme et l'augmentation de la charité et des sept dons du Saint-Esprit qui lui sont connexes. Saint Jean de la Croix dit même au sujet de l'union transformante : « A mon avis, l'âme ne peut jamais être mise en possession de cet état sans se trouver en même temps confirmée en grâce (2) », et plusieurs auteurs (3) estiment qu'un état si sublime demande que Dieu fasse connaître à l'âme, son épouse, l'amitié indissoluble qui existe entre eux; ce serait là, pour eux, l'équivalent de la révélation spéciale requise par le Concile de Trente pour avoir la certitude absolue d'être en état de grâce.

Avant les purifications passives de l'âme (4), cette *con-*

(1) Iª IIᵉ, q. 112, a. 5 : « Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter *per aliqua signa* : et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet *percipit se delectari in Deo* et contemnere res mundanas et in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur Apoc. II, 17 : *Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit;* quia scilicet ille, qui accipit, *per quandam experientiam dulcedinis* novit, quam non experitur ille qui non accipit. »

(2) *Cantique spirituel*, str. 22, tr. Hoornaert, 2ᵉ éd. p. 141.

(3) Philippe de la Sainte-Trinité (*Theol. myst.*, Prœm., a. 8), Scaramelli et quelques autres.

(4) Le P. Gardeil, *op. cit.*, t. II, p. 207 sq., considère la nuit passive de

naissance quasi expérimentale est évidemment beaucoup moins intime et pénétrante, et c'est bien à dessein que saint Thomas pour nous dire ce qu'elle est a écrit le mot *quasi*.

*
* *

Conséquences en spiritualité

Le point sur lequel nous voulons insister dans ce chapitre, avec le Père Gardeil, est celui-ci que l'habitation de la sainte Trinité dans les justes ne se conçoit pas, selon saint Thomas, sans que le juste *puisse* avoir une « connaissance quasi expérimentale » de Dieu présent en lui. C'est là une grande confirmation de la doctrine que nous soutenons depuis plusieurs années et regardons comme traditionnelle : la contemplation infuse des mystères de la foi est dans la voie normale de la sainteté.

Le Père Gardeil dit à ce sujet (t. II, p. 89) : « Le meilleur de l'effort de cette Quatrième partie sera consacré à montrer que l'expérience mystique est l'épanouissement final de la vie du chrétien en état de grâce... », et (p. 368) : « La connaissance mystique, épanouissement suprême, mais normal de l'état de grâce. »

Si en effet l'habitation de la sainte Trinité en *tous* les justes ne s'explique, comme nous l'avons montré avec saint Thomas, qu'en tant que Dieu *peut* être pour le juste objet de connaissance quasi expérimentale et d'amour, que s'ensuit-il? — Cette connaissance quasi expérimentale procédant de la *foi éclairée par les dons* d'intelligence et de sagesse, *qui sont connexes avec la charité* et *qui se*

l esprit comme un des préludes de l'expérience mystique, elle n'arrive pourtant qu'à la VI[e] demeure de sainte Thérèse après l'oraison d'union décrite dans la V[e] demeure, et avant l'union transformante décrite dans la VII[e].

développent avec elle (1), il suit qu'elle grandit toujours normalement avec le progrès de la charité, soit sous une forme nettement contemplative, soit sous une forme plus directement orientée vers l'action. C'est pourquoi la contemplation infuse, où s'épanouit cette quasi-expérience, commence selon saint Jean de la Croix avec la voie illuminative et se développe dans la voie unitive (2). L'ouvrage du P. Gardeil montre par les principes mêmes le bien fondé de cet enseignement.

Le Saint-Esprit est dans tous les justes avec ses sept dons (3); deux d'entre eux ont un rôle particulièrement purificateur : le don de science, qui s'exerce surtout dans la nuit passive des sens en nous montrant le vide des choses créées (4), et le don d'intelligence, dont l'influence se fait vivement sentir dans la nuit de l'esprit en nous faisant pénétrer l'esprit des mystères et en écartant toute conception trop humaine (5). Cette double purification passive sera nécessaire pour dégager la « connaissance quasi expérimentale de Dieu » de tous les obstacles qui l'encombrent, de tout ce qui vient de l'amour-propre, de l'égoïsme inconscient, qui fausse si souvent notre manière de voir. Au début de notre vie, la pensée plus ou moins nette qui souvent prévaut en nous est celle de notre moi, qui cherche inconsciemment à tout ramener à lui. Au terme de ces purifications, la pensée qui prévaut est celle de Dieu, de sa gloire et du salut des âmes.

(1) Cf. SAINT THOMAS, I^a II^{ae}, q. 66, a. 2, et q. 68, a. 5.

(2) Cf. *Nuit obscure*, l. I, ch. 14 : « *Les progressants* ou avancés se trouvent dans la *voie illuminative*, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse.* »

(3) *Conc. Trid.*, sess. VI, cap. 7 (Denz. 799) : « Hanc dispositionem seu praeparationem *justificatio ipsa* consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam *susceptionem gratiae et donorum...* » Item Denz. 83.

(4) I^a II^{ae}, q. 9, a. 4.

(5) I^a II^{ae}, q. 8, a. 7.

Ainsi grandiront simultanément la connaissance expérimentale de l'infinie bonté et celle de notre néant et de notre misère, selon la parole divine qui fut dite à sainte Catherine de Sienne : « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas. » Cette grande sainte disait que ces deux connaissances, qui se complètent si admirablement, sont comme le point le plus élevé et le point le plus bas d'un cercle qui grandirait toujours. Plus on connaît ainsi expérimentalement sa misère, plus on connaît par contraste l'infinie bonté de Dieu, et la crainte du péché grandit avec l'amour de Dieu jusqu'à ce qu'arrive l'heure de la connaissance parfaite, de la vision immédiate de l'essence divine, qui nous sera donnée dans la Patrie. Pour arriver à ce terme, pour que l'âme soit vraiment purifiée, il faut qu'elle se mette tout à fait à l'école de Jésus-Christ et qu'elle connaisse par expérience les affinités très profondes de l'amour de Dieu avec le mystère de la croix.

*
* *

Les Missions invisibles des Personnes divines et la vie mystique

Un des théologiens thomistes qui a le mieux vu, dans le mystère de l'habitation de la sainte Trinité en nous, le fondement de la vie mystique conçue comme le couronnement normal de la vie de la grâce, est le dominicain Louis Chardon. Son livre *la Croix de Jésus*, de la première moitié du XVII[e] siècle, contient à ce point de vue, sur les missions invisibles du Verbe et du Saint-Esprit, des chapitres profonds trop peu connus (III[e] entretien, c. II à VI).

Chardon montre d'abord (ibid., c. IV) que les Personnes divines ne sont pas seulement objet de connaissance et d'amour surnaturels, mais principes d'opérations sur-

naturelles : « Puisque la grâce, dit-il, est communiquée à l'âme en vue de l'opération..., il est aisé de conclure qu'elle ne rend pas en nous les Personnes incréées présentes en la manière de simples habitudes oisives, semblables à l'homme qui dort... Elles ne sont non plus présentes seulement comme des charmes puissants ou des objets ravissants de nos opérations; mais *elles y sont comme actuantes, comme efficientes, comme appliquantes et comme dirigeantes nos opérations,* à l'imitation de ce que Jésus a dit : Mon Père opère toujours, et moi avec lui. »

Un peu plus haut, il est dit plus précisément : « Pour atteindre Dieu lui-même, le posséder... l'âme a besoin d'être secourue des *dons surnaturels inséparables des personnes divines.* Ces dons nous rendent *semblables* à elles par une certaine *appropriation et convenance sympathique*, de sorte que ces personnes divines deviennent, par elles-mêmes, les aimables objets, et, *par les dons, les principes tout-puissants*,... les aides et la fin des opérations » de connaissance quasi expérimentale et d'amour. Ainsi, par la production en nous des dons intellectuels, le Fils, Sagesse éternelle, est dit *invisiblement envoyé* par son Père, et, par l'infusion de la charité, le Saint-Esprit, qui est amour, est dit aussi envoyé invisiblement par le Père et le Fils (I^a, q. 43, a. 2 à 8). On voit ainsi la conformité des missions invisibles avec les missions *visibles*, qui furent l'Incarnation et la Pentecôte.

Quel est le rapport de ces missions temporelles des Personnes divines avec les processions éternelles? Chardon (c. v) répond, selon saint Thomas : « *La mission temporelle n'est qu'une extension de la procession éternelle...* La condition du temps n'ajoute rien de nouveau en Dieu qui est immuable et plénitude de toute perfection. C'est seulement en la créature que se fait un changement, qui la rend *participante* de ce que Dieu est depuis l'éternité. » Ainsi le Verbe, *engendré* par son Père de toute éternité,

est invisiblement *envoyé* par lui aux justes au moment de leur conversion et avec lui le Saint-Esprit. Le Père, ne procédant d'aucune personne, ne saurait être envoyé, mais il habite en nous avec le Fils et le Saint-Esprit.

« Comment les *missions invisibles* des Personnes divines sont-elles *le principe des opérations mystiques* dans les âmes qui progressent en la grâce? » se demande Chardon, c. VI.

« Dieu, répond-il, ne se communique d'ordinaire à sa créature que dans la mesure de ses dispositions. Quand celles-ci deviennent plus pures, les Personnes divines deviennent aussi plus intimement présentes à l'âme par leurs missions; leur union est plus profonde, la possession qu'en a l'âme plus complète, et elles y sont objets et principes d'opérations plus élevées...

« *L'action de la charité* se produit quelquefois avec des impressions si efficaces, que ses effets mettent les âmes dans un *état passif* à l'endroit des choses divines; elles n'ont plus conscience de leur coopération et de leur concours aux actes surnaturels et déiformes. Elles reçoivent plus la vie de Dieu qu'elles ne vivent activement de son Esprit. Elles sont plus aimées qu'aimantes. Et quoiqu'elles aiment, elles subissent plus qu'elles ne produisent leur amour. »

On dit avec raison aux commençants qui s'attardent trop aux grâces sensibles : Il ne suffit pas de recevoir, il faut aussi généreusement donner et se donner au Seigneur. Mais dans l'état passif dont parle ici L. Chardon, se trouve le parfait don de soi que le Seigneur produit en nous par son inspiration spéciale beaucoup mieux que nous ne le ferions nous-mêmes avec la grâce actuelle commune.

Notre auteur conclut : « Quel ravissement d'avoir Dieu au dedans de nous-mêmes, dans le plus profond de notre intimité, ruisselant en abondance, et se répandant, si j'ose le dire, dans toute l'étendue de l'âme, jusque dedans

ses puissances et ses facultés, sans rien détruire, afin qu'elle soit participante de la société divine, afin qu'elle entre par imitation en la condition naturelle de Dieu tout-puissant et afin qu'elle soit étreinte et embrassée de la plénitude de la Divinité...

« Les Missions invisibles des Personnes divines, par conformité aux deux visibles (l'Incarnation et la Pentecôte) font que *Dieu est à nous* et que *nous sommes à lui*, qu'il nous tient et que nous le tenons; qu'il nous embrasse et que nous l'embrassons... Mais, *par dessus tout, étant principes d'opérations en nous*, il faut ensuite qu'elles (les divines Personnes) fassent que *nous nous avancions continuellement et que nous changions d'état*, dedans les plus éminents degrés de la perfection. »

On ne saurait mieux dire que la voie purgative doit *normalement* conduire à la vie mystique, où introduisent progressivement les voies illuminative et unitive. L. Chardon en donne aussitôt la raison profonde : « Car il faut savoir que ces *admirables Missions, comme principes d'opérations surnaturelles...*, *font que la Grâce ne demeure point oisive*, mais qu'elle prend de l'agrandissement, qui vient quelquefois à croître jusqu'à un tel degré, que *l'âme est dite changer d'état*, se faisant en elle une sorte de nouveauté de la Grâce, dedans une éminence qui l'élève, sans comparaison, au-dessus de sa première sanctification... A mesure qu'elle fait du progrès en l'augmentation de la Grâce et de la divine Charité, *les mêmes Personnes divines* y sont de nouveau produites (ou mieux *à nouveau envoyées*, comme dit saint Thomas, Ia, q. 43, a. 6); elles commencent de lui appartenir avec des droits et des prérogatifs singuliers qu'elle n'avait pas auparavant...

« Cette vérité des Missions divines est un des plus puissants motifs d'avancement spirituel, entre tous ceux qu'on a coutume de proposer, pour exciter les commençants,

encourager les profitants et confirmer les parfaits; parce qu'il tient toujours l'âme soigneuse de son progrès *éveillée à produire sans cesse des actes plus forts et plus fervents de toutes les vertus, afin que, croissant en la grâce, ce nouvel accroissement amène Dieu de nouveau en elle*, pour une demeure qui a plus de présence, pour une union qui a plus d'adhérence et qui a d'autant plus d'élévation qu'elle a plus d'intimité, plus de pureté et plus de vigueur (1). »

Ainsi parle, avant Bossuet et Fénelon, le dominicain Louis Chardon. Mais ce qu'il a mis encore plus en lumière, nous allons le voir, ce sont les affinités de la Grâce et de la Croix. Il va nous montrer ici dans l'Évangile et en saint Paul les sommets vers lesquels convergent la spéculation théologique d'un saint Thomas et la mystique proprement dite d'un Tauler et d'un saint Jean de la Croix. Avec lui on comprend de mieux en mieux que la vraie théologie des grands maîtres, en dérivant par la foi de la Révélation divine, nous dispose à désirer la contemplation infuse, acte de la foi vive éclairée par les dons, acte qui pénètre et savoure les mystères révélés. On revient ainsi de façon très vivante à la source même de la théologie, au sens profond de l'Écriture et de la tradition.

*
* *

Notes

Expérience ou quasi-expérience?

Le P. Gardeil (*Op. cit.*, t. I, p. xv sqq., et t. II, p. 238 sqq.) tend à admettre une « *expérience immédiate* » de Dieu, en opposition aux théologiens pour qui « ce qui serait perçu immédiatement,

(1) *La Croix de Jésus*, édition originale, p. 457. Il faut savoir gré à

ce n'est pas le Dieu présent, mais *ses effets dans l'âme* » (p. 245). Il trouve que ces auteurs réagissent à bon droit « contre des opinions fantaisistes qui prêtent à l'âme, particulièrement dans l'oraison d'union, une vue, une intuition de Dieu, grâce à des espèces surajoutées miraculeusement aux idées de foi ». — Puis il ajoute : « Mais, dans leur réaction, ces auteurs nous semblent exagérer. Ils regardent ces impressions, ces touches divines dans leur être *d'effets* reçus et résidant en l'âme. Ils prétendent que l'âme d'oraison ne perçoit que ces effets qui sont en elle, que son regard s'arrête sur ces effets, comme sur un terme objectif, *objectum quod*, pour en *conclure* la présence de Dieu. La contemplation mystique, dans son apogée, l'expérience de Dieu, consisterait ainsi essentiellement dans une inférence, nécessitant un raisonnement... Je ne pense pas que ce mode d'atteindre la présence de Dieu soit celui de la connaissance expérimentale et, partant, *immédiate* de Dieu, qui donne son plein dans l'oraison d'union, laquelle seule est entièrement passive. »

On reconnaît dans la première de ces deux opinions ainsi critiquées celle de Mgr Farges (intuition de Dieu par idées infuses), et dans la seconde celle toute contraire de M. Saudreau (connaissance de la présence de Dieu par ses effets).

M. Saudreau répondrait très probablement à cette critique : Cette connaissance quasi expérimentale de Dieu « *par les effets* d'affection filiale qu'il produit en nous », comme parle saint Thomas (1), n'est nullement pour moi une *inférence*, elle est *supradiscursive*, car elle est un acte du don de sagesse très supérieur au raisonnement.

C'est ce que nous avions dit nous-même (2). Le Révérendissime Abbé Dom C. Butler, O. S. B., dans son ouvrage *Western Mysticism*, 2e éd. 1927, p. LXV sqq., oppose à l'interprétation commune de saint Thomas, que nous avons suivie, la manière de

M. H. Bremond d'avoir rappelé l'attention sur ces textes si savoureux et si profonds de l'édition originale de cet ouvrage, qui n'était guère goûté que par des Maîtres des novices amis de l'oraison. Il a été écrit pour les directeurs et pour les âmes déjà avancées. Elles y trouveront une vraie lumière dans leurs épreuves.

(1) S. Thomas in Ep. ad Rom. VIII, 16 : « *Spiritus testimonium reddit spiritui nostro* per effectum amoris filialis, quem in nobis facit »; item IIa IIae, q. 97, a. 2, ad 3, et les textes que nous avons cités plus haut.

(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, 1re édition 1923, t. I, p. 331 sqq. et 379 sqq. — 4e édition, t. II, p. [112] sqq. : « Cette expérimentation des choses divines n'implique pas un *raisonnement*, si rapide soit-il et qui procéderait de la connaissance de notre amour *ut quod cognoscitur...* »

parler du P. Gardeil. Ce dernier s'est depuis lors longuement expliqué sur ce point (1). En substance nous sommes d'accord avec lui.

Il nous paraît certain qu'il y a des connaissances expérimentales et nullement discursives, qui ne sont pourtant pas absolument immédiates.

Nous l'avons déjà noté (2), dès que ma vue perçoit la couleur d'un objet, mon intelligence saisit *sans raisonnement* la substance de cet objet coloré; la substance n'est pas sensible de soi comme la couleur, mais elle est dite *sensible per accidens* parce qu'elle est saisie aussitôt par l'intelligence dès la première présentation de l'objet sensible (3). Il y a là une connaissance intellectuelle expérimentale sans aucun raisonnement, mais médiate en ce sens qu'elle suppose l'intermédiaire de la sensation et de son objet. Ainsi, dit Aristote, en voyant Callias, je vois sans aucun raisonnement qu'il est vivant, bien que la vie ne soit pas de soi sensible comme la couleur et le son.

De même nous avons une connaissance expérimentale de notre âme, en tant qu'elle est le principe de nos actes intellectuels et volontaires. Cette connaissance ne comporte pas de raisonnement, mais pourtant elle n'atteint la substance de l'âme que par l'intermédiaire de ses actes : « Socrates vel Plato percipit *se* habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere », dit saint Thomas, I^a^, q. 87, a. 1. Et même selon le saint Docteur, l'âme séparée et l'ange, tout en connaissant *expérimentalement* leur propre substance par une intuition purement spirituelle, ne sauraient la connaître que par l'intermédiaire d'un *verbe mental*; la substance de l'ange, bien qu'elle soit par elle-même *intelligible en acte*, n'est pas de soi *connue en acte* (intellecta in actu); l'ange n'est pas acte pur; il n'est ni son existence, ni son intellection : *non est suum esse, nec suum intelligere, nec proinde suum intelligi*, et il a besoin de s'exprimer dans un verbe intérieur pour se connaître; ce verbe mental n'exprime pas une réalité

(1) Cf. *Revue Thomiste*, janv. 1929, P. A. Gardeil : *Examen de conscience* (p. 70-85). En cet article l'auteur reconnaît que l'ange ne saurait se connaître intuitivement lui-même sans s'exprimer en un verbe mental, bien que l'intuition se termine à la réalité concrète spirituelle, actuellement existante, qui est lui-même. — Item *Revue Thomiste*, juillet 1929.

(2) *Perfection chrét. et contempl.*, 4^e^ édit., t. II, p. [115].

(3) « Sensibile per accidens est quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu. » Saint Thomas, Comm. in l. II de Anima, lect. 13.

distante, et par lui l'ange est à l'image de la sainte Trinité (1).

Enfin quand il s'agit de la connaissance quasi expérimentale de Dieu que le juste peut avoir sous la lumière du don de sagesse, par l'affection filiale que le saint Esprit produit en lui, c'est bien à dessein que saint Thomas a employé le mot *quasi*.

De l'explication que nous venons de donner et qui est selon nous traditionnelle chez les thomistes, le Père Gardeil se rapproche fort dans les dernières pages qu'il a consacrées à cette question (2), et dans celles où il montre très bien que la contemplation infuse procède de la foi éclairée par les dons, *donis illustrata* (3).

***

Que penser d'une saisie immédiate de Dieu dans l'ordre naturel?

Dans un volume récent (4) le R. P. Picard se demande si l'on

(1) Cf. saint Thomas *Contra Gentes*, l. IV, c. XI, § 1° : « Perfectior est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed *per se* cognoscit seipsum ; nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit, quia licet *intentio intellecta* sit eis omnino intrinseca, *non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia*, quia non est idem in eis intelligere et esse. » — Ibid., § 4° : « Quum intellectus noster seipsum intelligit, aliud est *esse intellectus* et aliud ipsum ejus *intelligere*... Sequitur ergo quod aliud sit *esse intentionis intellectae* et aliud *intellectus ipsius*, quum *intentionis intellectae esse* sit *ipsum intelligi*. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, VERBUM INTERIUS CONCEPTUM non sit *homo verus*, naturale hominis esse habens, sed sit *homo intellectus tantum*, quasi quaedam *similitudo hominis veri* ab intellectu apprehensa. Ipsum vero Verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est *verus Deus* habens naturaliter esse divinum, eo quod non est aliud *naturale esse Dei* et aliud *ejus intelligere*. » — Nous avons développé ailleurs cette démonstration de saint Thomas : *Angelicum* 1928, fasc. 1, *Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat an per aliquam speciem*. Nous y avons étudié en particulier les textes de saint Thomas contenus dans le *de Veritate* q. X, a. 8, q. IV, a. 1 ; de Potentia q. IX, a. 5 ; IV C. Gentes c. XI, etc., et montré l'accord de presque tous les thomistes sur ce point que la connaissance expérimentale que l'ange a de sa propre essence requiert un verbe mental; cf. Ferrariensem, Bannez, Joannem a S. Thoma, Salmant., Gonet, etc.

(2) *Op. cit.*, t. II, p. 254 sq., et *Revue Thomiste* 1929, articles cités.

(3) *Op. cit.*, t. II, p. 173 sqq.

(4) *La Saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, par G. PICARD, S. J. 1 vol. in-12, 94 pp. Éditions Spes, 17, rue Soufflot, Paris. 5 **fr.**

peut admettre une saisie immédiate de Dieu différente de la vision béatifique; il répond qu'il y a déjà dans l'ordre naturel une saisie immédiate et obscure de Dieu présent en nous, et il cherche ensuite quel est le rôle de cette saisie immédiate de Dieu dans l'état mystique.

A l'appui de sa théorie de la saisie immédiate et obscure de Dieu dans l'ordre naturel, le P. Picard (p. 20-30) cherche des « insinuations de saint Thomas d'Aquin ». Mais, comme on l'a déjà fait remarquer (1), l'exégèse des textes de saint Thomas ici donnée est fort contestable, par exemple (p. 22) on cite du fameux texte de I Sent., d. 3, q. 4, a. 5, la partie où saint Thomas répond selon saint Augustin, sans citer celle où il répond ensuite selon Aristote : « Alio tamen modo secundum Philosophum... » De plus, l'opuscule *De intellectu et intelligibili* n'est pas authentique.

Il est bien certain que déjà dans l'ordre naturel Dieu est intimement présent en nous et en chaque créature comme *cause* conservatrice de leur être, mais cela ne le rend pas présent en notre âme comme *objet connu*, de telle façon qu'il y ait dans l'ordre naturel une saisie immédiate et obscure de Dieu présent en nous, comme on nous l'affirme ici. Saint Thomas, traitant ex professo de cette présence naturelle de Dieu en nous, dit (I^{a}, q. 8, a. 3, ad 4^{um}) : « *Nulla alia perfectio superaddita substantiae facit* DEUM ESSE IN ALIQUO, SICUT OBJECTUM COGNITUM ET AMATUM NISI GRATIA ; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. » Saint Thomas parle de même en beaucoup d'autres endroits de ses œuvres, il suffit d'en citer en note quelques-uns (2).

(1) *Bulletin Thomiste*, mars 1925, p. [250].

(2) Cf. I^{am}, q. 12, a. 11, ad 4^{um} ; répondant à une conception qui fait penser à la théorie du P. Picard, saint Thomas dit : « Visio intellectualis est eorum, quae sunt in anima per suam essentiam, sicut *intelligibilia in actu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra*, sed per praesentiam, essentiam, et potentiam. » Autrement dit, Dieu est présent en nous, déjà dans l'ordre naturel, comme *cause* conservatrice et motrice, mais non pas comme *objet*. Cette distinction a toujours été classique contre les ontologistes. — Item I^{a}, q. 43, a. 3. — I^{a}, q. 88, a. 3 : « Primum quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est *quidditas rei materialis*, quae est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est (q. 84, a. 7 ; 85, a. 1 ; 87, a. 2, ad 2). — Ibid. ad 3^{um} : « Si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut filius est perfecta imago patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est

Pour l'interprétation des textes certains de saint Thomas, qui lui semblent favorables à sa théorie, le P. P., p. 55, rapporte celle de Vallgornera (1), qui reproduit Jean de Saint-Thomas : « Nous citons, dit-il, Vallgornera non pas tant pour nous appuyer de son autorité que parce qu'il exprime bien ce que nous voulons dire, à savoir que cette présence *ontologique* de Dieu (2) produit au fond de notre âme une connaissance expérimentale immédiate, analogue à la conscience du moi. Sur ce point fondamental nous sommes pleinement d'accord avec lui. » Mais le P. Picard ajoute aussitôt : « Dans les détails, la théorie que nous proposons diffère peut-être de la sienne par une légère nuance. *Il exige l'état de grâce pour que la présence ontologique de Dieu devienne perceptible même de façon obscure; nous n'en voyons pas la nécessité* » (p. 55). Est-ce là seulement un détail ou une légère nuance par laquelle différeraient « peut-être » les deux théories ? Il ne s'agit de rien moins que de la distinction et de la distance entre l'ordre de la nature et celui de la grâce, distance telle que les forces naturelles de l'intelligence humaine ou de l'intelligence angélique pourraient croître toujours dans leur ordre sans jamais atteindre l'objet formel qui spécifie la foi infuse ou celui du don de sagesse dont parle ici, avec saint Thomas, Vallgornera. — Sans doute le P. Picard dit que l'intuition naturelle que nous avons de Dieu est *obscure*, que « sous l'influence de la grâce et du don de sagesse, dans le plan ascétique, cette saisie immédiate de Dieu sort peu à peu de son obscurité et devient *claire-confuse* » (p. 59), qu'elle parvient enfin dans l'union transformante (VII^e^ Demeure) au « maximum de clarté et d'intimité qu'elle peut atteindre en cette vie » (p. 66).

Mais à ce sujet bien des lecteurs se sont posé une question, qui a été nettement formulée par le P. Héris dans la *R. des Sci. Phil. et Théol.* (3) : Y a-t-il différence *d'objet formel* entre l'intuition obscure *naturelle* de Dieu dont on nous parle et la connaissance expérimentale *surnaturelle* qui procède du don de sagesse? Nous ne le voyons pas, car on prétend que l'intuition obscure naturelle de Dieu l'atteint déjà *immédiatement*, et non

autem imago imperfecta. Unde ratio non sequitur. » — Item *in Boetium de Trinitate*, q. 1, a. 3.

(1) *Mystica Theologia D. Thomae*, q. 4, disp. 1, a. 4, n° 866.

(2) Il s'agit de Dieu en tant qu'il nous conserve dans l'existence.

(3) *Rev. des Sc. phil. et théol.*, oct. 1924, p. 612.

seulement *comme il n'est pas* (p. 50), mais d'une façon positive, sans pourtant nous le faire atteindre encore *sicuti est*. La double distinction de l'*obscur* au *clair-confus* et de celui-ci au *clair-distinct* ne suffit pas à constituer dans la connaissance une distinction de nature comme celle qui est requise entre l'ordre naturel et l'ordre essentiellement surnaturel.

Ici le principe thomiste de la *spécification* des facultés, des *habitus* et des actes par leur objet formel apparaît dans son inflexible rigueur et son universalité absolue.

A l'intérieur de l'ordre naturel il y a distinction 1° de l'obscur, 2° du clair-confus, et 3° du clair-distinct, entre 1° la connaissance des premiers principes rationnels que possède le sens commun, 2° celle du jeune étudiant en philosophie, et 3° celle d'un métaphysicien de génie, comme saint Thomas qui saisit distinctement la valeur ontologique, la nécessité absolue, l'universalité et la subordination de ces principes.

Mais la connaissance naturelle du métaphysicien, si géniale soit-elle, ne peut atteindre pas même obscurément l'objet formel de la foi infuse, ou celui du don de sagesse. Bien plus, cet objet formel ne peut être atteint même obscurément par la connaissance *naturelle* des anges créés ou créables, si parfaits qu'on les suppose. Il y a là une distinction D'ORDRES, qui ne peut absolument pas être maintenue sans une distinction d'objets formels, à moins de rejeter le principe qui est comme le *leitmotiv* de la IIª Pars de la Somme Théologique : *potentiae, habitus et actus specificantur ab objecto formali* (1).

(1) Cf. IIª IIᵉ, q. 5, a. 3. — C'est la raison pour laquelle les thomistes n'ont jamais admis la puissance obédientielle *active* que paraît bien admettre le P. Picard lorsqu'il voit dans notre nature une « pierre d'attente pour des apports de grâce » (p. 47).

Aux yeux des thomistes, la puissance obédientielle *active* serait à la fois *essentiellement naturelle*, comme propriété de notre nature, et *essentiellement surnaturelle*, comme inclination positive spécifiée par un objet formel surnaturel. Autant dire qu'elle serait un véritable monstre métaphysique. Cf. JOANNEM A S. THOMA, in Iᵃᵉ, q. 12, disp. XIV, a. 2, n° 11, et BILLUART, *de Deo*, diss. IV, a. 5, § III.

Parvus error in principio magnus est in fine, une petite erreur sur la définition même du surnaturel et de ses rapports avec la nature peut conduire singulièrement loin, comme le note, loc. cit., Jean de Saint-Thomas. S'il y a dans notre nature une puissance obédientielle *active*, spécifiée par l'objet formel de la foi infuse ou par celui de la charité, on ne voit plus la nécessité de ces vertus surnaturelles.

Si la foi infuse est essentiellement du même ordre que la vision béatifique du fait qu'elle adhère aux mystères strictement surnaturels, ni la raison ni l'intelligence angélique ne sont du même ordre que la foi infuse. Et c'est là ce que n'ont pas vu les ontologistes, pour qui l'intelligence naturelle atteint obscurément le même objet formel que la vision béatifique, ce qui conduit au panthéisme, à la confusion de notre intelligence avec celle de Dieu (1).

La foi infuse et le don de sagesse ne sont pas seulement surnaturels *quoad modum*, par le mode de leur production, comme un effet sensible miraculeux, ils le sont *quoad substantiam*, par leur nature même, spécifiée par leur objet formel. Tandis que dans la résurrection d'un mort c'est la *vie naturelle* qui est *surnaturellement* rendue, la grâce sanctifiante, la foi, la charité, le don de sagesse constituent une *vie essentiellement surnaturelle*, qui nous proportionne à un objet essentiellement surnaturel.

C'est là le problème capital lorsqu'il s'agit de l'intuition de Dieu et de la distinction de la nature et de la grâce; nous regrettons que le P. Picard ne l'ait pas traité dans ce travail. Ce que, d'après saint Thomas, notre intelligence saisit tout d'abord, ce n'est ni le moi, ni Dieu, c'est *l'être* des choses sensibles (2). Dans une critique qu'il fit ailleurs de notre manière d'entendre la *première appréhension intellectuelle de l'être des choses sensibles*, le P. Picard semble n'avoir point compris ce qu'est cette première appréhension intellectuelle pour saint Thomas, ni surtout en quoi le réalisme ontologique du grand Docteur (I^a, q. 85, a. 1, ad. 1) diffère du nominalisme et du conceptualisme (3). En tout cas il est sûr que pour saint Thomas notre

(1) Nous avons longuement étudié cette question ailleurs, *de Revelatione*, 1re et 2e éd., t. I, p. 337, 344-404.

(2) Cf. I^{am}, q. 84, a. 7; q. 85, a. 8; q. 87, a. 2, ad 2^{um}; q. 88, a. 3.

(3) Nous n'avons jamais eu le temps de répondre à ces critiques; nous nous étions suffisamment expliqué sur ce point dans un chapitre du livre *Dieu*, 3e éd., p. 108 sqq., que nous maintenons absolument. Depuis lors, M. le chanoine L. Noël, de l'Université de Louvain, dans un article de la *Revue Néo-Scolastique*, fév. 1925, *Le réel et l'intelligence*, p. 22, a bien répondu à ces objections du P. Picard : « *L'être* est dans les choses que le sens saisit..., *comme tel* pourtant, c'est l'esprit seul qui le saisit. — N'allons pas imaginer que l'intelligible se révèle à côté du sensible, comme s'il était quelque nouveau sensible offert, dans le plan des impressions, à quelque sens spécial; comprenons au contraire que les données mêmes offertes aux sens sont « *de l'être* », mais que nous ne

intelligence naturelle n'est pas la *faculté du divin* en ce sens que notre première appréhension intellectuelle saisirait obscurément et immédiatement le divin ou Dieu même; notre intelligence naturelle serait alors spécifiée non par l'être des choses sensibles, ni par *l'être* en général, mais par *Dieu même*; elle aurait le même objet formel que la foi infuse, et par suite notre volonté serait spécifiée immédiatement, non par le bien universel, mais par Dieu même; elle aurait le même objet formel que la charité infuse, ou tout au moins que l'espérance. Il faudrait dire de notre âme même ce qu'on enseigne de la grâce sanctifiante, qu'elle est une participation réelle et formelle de la nature divine. — Les thomistes ont toujours très jalousement défendu contre tout vestige de naturalisme la distinction de la nature et de la grâce; c'est une des plus grandes gloires de saint Thomas d'avoir nettement tracé la limite de ces deux ordres, par le grand principe de la spécification des facultés et de leurs actes par leur objet formel. Principe d'une telle universalité qu'il ne resterait absolument rien de la doctrine thomiste, si l'on venait à le révoquer en doute. Même la distinction de l'intelligence et des sens externes et internes s'évanouirait, et avec elle les preuves de la spiritualité de l'âme; on reviendrait au nominalisme radical, ancêtre du positivisme contemporain. La voie serait aussi immédiatement ouverte au naturalisme et au panthéisme, car il ne serait plus évident que *l'objet formel* de l'intelligence divine ne peut être atteint même obscurément par les forces naturelles d'aucune intelligence créée et créable. C'est là, au contraire, pour saint Thomas une des plus précieuses évidences (1),

le savons que parce que nous sommes *intelligents* », — c'est ce que les nominalistes et les conceptualistes subjectivistes n'ont jamais compris ou voulu comprendre, comme nous l'avions déjà noté, *Dieu*, 3e éd., p. 108 sqq., en citant le texte classique de saint Thomas, I*, q. 85, a. 1. — Voir aussi l'ouvrage de M. J. Maritain, *Réflexion sur l'Intelligence*, Nouvelle Librairie Nationale, 1925, p. 342-345, et les pages où il compare saint Thomas et Descartes dans un livre plus récent : *Trois réformateurs* (Plon-Nourrit), qui contient les vues les plus originales et les plus profondes sur Luther, Descartes et Rousseau.

(1) Cf. *C. Gentes*, l. I, c. 3 : « Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, *ut Deum esse trinum et unum*. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est *Deum esse, Deum esse unum* et alia hujusmodi... »

« Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, *quae humanae*

qui a été confirmée par les déclarations du Concile du Vatican (1).

rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet... Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur *quid sit*, quum sint effectus causae virtutem non adaequantes... (Item) non naturali cognitione angelus de Deo cognoscit *quid est*; quia et ipsa substantia angeli per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. » — Item *C. Gentes*, l. III, c. 50.

Cf. I^a^, q. 12, a. 4; — *de Veritate*, q. 8, a. 3.

(1) *Concil. Vat.*, Constit. de fide catholica, c. 4 : « Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum *principio*, sed *objecto* etiam distinctum... *objecto*, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur *mysteria* in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. » (Denz., 1795 et 1816.)

CHAPITRE IV

L'Amour de Dieu et le mystère de la Croix

Les perspectives qu'ouvre le mystère de la Croix sur Dieu même, sur le Christ-Jésus et sur les pécheurs sont sans limites.

Qu'est-ce qui nous a le mieux manifesté ici-bas le triple amour de Dieu pour le bien suprême, qui s'identifie avec lui, pour son Fils incarné et pour nos âmes, sinon le mystère de la Croix?

Par lui, Dieu nous dit non seulement son saint amour du bien, fondement de tout devoir, mais sa haine du mal, du mensonge, de l'injustice sous toutes ses formes, mal qui exige une réparation pour que l'ordre de la justice soit rétabli.

Par le mystère de la croix, si étrange que cela paraisse au premier abord, Dieu nous dit aussi son immense amour pour le Verbe fait chair; car, en l'envoyant à la mort ignominieuse du Calvaire, comme un chef d'armée envoie à une mort certaine le meilleur de ses lieutenants pour le salut de la patrie, le Très-Haut a voulu faire remporter au Christ Jésus la plus grande des victoires, il a voulu faire de lui le vainqueur du péché et du démon (1); victoire

(1) Cf. saint Thomas, I^a^, q. 20, a. 4 : An Deus semper magis diligat meliora, ad 1 : « *Deus Christum diligit non solum plus quam totum genus humanum*, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum, quia scilicet ei majus bonum voluit, quia *dedit ei nomen quod est super omne nomen*, ut verus Deus esset. Nec ejus excellentiae deperiit ex hoc quod Deus dedit

cachée, mais très supérieure à celle remportée sur la mort, le jour de la résurrection.

Par le mystère de la croix, le Seigneur nous dit enfin son amour pour nos âmes, pour le salut desquelles il a livré son Fils unique.

Pour mieux saisir cette vérité, nous voudrions considérer ici la Passion du Sauveur comme la manifestation suprême ici-bas de *la plénitude de grâce* que Notre-Seigneur reçut en sa sainte âme dès l'instant de sa conception, en vue de sa mission universelle de Rédempteur.

A ce point de vue, un des aspects les plus mystérieux et aussi les plus révélateurs de cette divine Passion est *l'union en elle de la souffrance qui va jusqu'à l'angoisse* et *de la paix la plus haute dans la consommation de l'œuvre rédemptrice*. Entre ces deux extrêmes si parfaitement unis, se trouve manifestement toute la vie intérieure de Jésus (1).

Arrêtons-nous à cette considération, et nous verrons ensuite quelle leçon elle contient pour nous, comment nous devons conserver, en union avec le Sauveur, l'abandon à Dieu et la paix au milieu des pires épreuves. Lorsque la souffrance aiguë se prolonge pour nous, lorsqu'elle est non seulement physique, mais morale et nous laisse seuls sans presque aucun secours humain, et même sans secours apparent du côté du ciel, nous tombons presque toujours dans l'accablement et il semble que nous soyons sur le point de perdre tout courage et tout espoir. Rares sont les âmes qui, en ces heures de tristesse profonde, conservent un parfait abandon à Dieu et la paix qui ne peut nous venir que de lui. Au premier rang de ces âmes

eum in mortem pro salute humani generis; *quinimo ex hoc factus est victor gloriosus* : « Factus enim est principatus super humerum ejus » (Is., 9).

(1) C'est là l'idée fondamentale du beau livre du Père Chardon, O. P., *La Croix de Jésus*, écrit avant la controverse entre Bossuet et Fénelon.

héroïques et très au-dessus de toutes, se trouve la sainte âme du Verbe fait chair, et la raison de cette force et de cette paix dans l'extrême souffrance se trouve en la grâce surabondante qu'elle reçut dès le premier jour de sa venue en ce monde.

I

La plénitude de grace causa en Notre-Seigneur un ardent désir de la croix pour l'accomplissement parfait de sa mission rédemptrice.

Dès l'instant de sa création et de son union au corps formé dans le sein virginal de Marie, la sainte âme de Jésus a reçu une plénitude de grâce créée proportionnée à son union personnelle au Verbe. Plus en effet on est près de Dieu, plus on reçoit de lui lumière et vie, comme plus on se rapproche d'un foyer lumineux, plus on est éclairé.

*
* *

La personnalité du Verbe fait chair.

La sainte âme de Jésus dès le premier instant de sa création est et sera toujours plus qu'aucune créature unie au Verbe de Dieu, puisqu'elle constitue avec lui *une seule et même personne*, puisqu'elle existe de par l'existence incréée du Verbe (1). Il est impossible de concevoir une union plus intime et plus indissoluble de deux natures infiniment distantes. Ce n'est pas seulement une union accidentelle par la connaissance et l'amour; c'est une union substantielle par l'être même, puisque la nature

(1) Cf. saint Thomas, III^a^, q. 17, a. 2.

divine et la nature humaine, sans pourtant se confondre, appartiennent vraiment à la personne incréée du Verbe fait chair, de telle façon qu'il n'y a pas en Jésus de personnalité humaine, de *moi humain*, mais seulement le moi du Verbe de Dieu.

Est-ce là une diminution pour l'humanité du Sauveur? — Nullement. C'est une perfection souveraine, que la vie des saints permet d'entrevoir de très loin. Plus les saints grandissent dans l'amour de Dieu, plus ils perdent en lui en quelque sorte leur personnalité humaine et deviennent, par cette union à Dieu, indépendants pour ainsi dire de tout le créé, très supérieurs aux conditions naturelles des hommes de leur pays et de leur temps, pour guider les générations humaines vers la vie de l'éternité. Par la haine du *moi* fait d'amour-propre plus ou moins déréglé, les saints substituent de plus en plus en leur intelligence à leurs idées propres les idées de Dieu reçues par la foi; ils substituent aussi en leur volonté à l'égoïsme l'amour de Dieu, si bien que saint Paul peut dire : « Je vis, mais non, ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi. » Saint Paul reste pourtant une personne humaine créée, infiniment distante de Dieu.

En la sainte âme de Jésus, ce ne sont pas seulement les facultés qui sont ainsi transformées, déifiées; ce n'est pas seulement en son intelligence la lumière de la vérité divine qui règne sur toutes ses conceptions et éclaire tous ses jugements; ce n'est pas seulement en sa volonté une charité suréminente qui exclut tout égoïsme; l'essence de l'âme du Sauveur n'a pas seulement reçu, comme celle de saint Paul, la greffe divine de la grâce sanctifiante à un très haut degré; mais à la racine des facultés et de l'âme elle-même, *il n'y a pas de moi humain*, il n'y a pas de personne humaine; à sa place se trouve et règne véritablement *le moi même du Verbe* qui s'est fait homme. Le Verbe, qui possède de toute éternité avec le Père et le

Saint-Esprit la nature divine infinie et indivisible, a assumé aussi intimement que possible et pour toujours notre nature humaine, un corps et une âme semblables aux nôtres. C'est ce qui permet de dire à Jésus : « *Je suis la voie, la vérité et la vie* » (Jean, XIV, 5), non seulement j'ai reçu la vérité et la vie, mais je suis la Vérité et la Vie, et comme la Vérité est l'Être, celui-là seul qui est l'Être même peut parler ainsi. « *En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, je suis* » (Jean, VIII, 58); — « *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui il veut le révéler* » (Matth., XI, 27). « *Le Père et moi nous sommes un* » (Jean, X, 30).

On ne saurait donc concevoir d'union plus intime que celle de l'humanité du Sauveur avec la personnalité du Verbe, qui est le principe radical de toutes les opérations humaines du Christ. En lui, c'est le Verbe de Dieu qui connaît par l'intelligence humaine, qui veut par la volonté humaine, qui parle, qui souffre et qui meurt pour nous.

*
* *

La plénitude de grâce.

Que s'ensuit-il pour la sainte âme de Jésus? — Plus près de la source de toute grâce qu'aucune autre âme ou qu'aucun ange, elle a reçu évidemment plus de lumière et plus d'amour; elle a reçu une *plénitude absolue de grâce créée* proportionnée à la dignité du Verbe fait chair et proportionnée aussi à la mission universelle de Sauveur de l'humanité (1).

Toute mission divine requiert une sainteté proportionnée; si trop souvent nous voyons dans le gouvernement

(1) Cf. saint Thomas, III^{a}, q. 7, a. 9, 10, 11, 12, 13.

des choses humaines des incapables et des imprévoyants occuper les plus hautes situations au grand détriment de ceux qu'ils gouvernent, il ne peut y avoir un pareil désordre, une pareille disproportion en ceux que Dieu lui-même a directement et immédiatement choisis pour une œuvre divine exceptionnelle. Une mission divine suréminente demande une sainteté suréminente, et donc l'âme du Sauveur, déjà sanctifiée par l'union personnelle au Verbe, a dû recevoir une *plénitude intensive et extensive de grâce* telle, qu'elle puisse rayonner sur toute l'humanité et vivifier toutes les générations humaines. C'est ainsi que Jésus a été constitué tête de l'Église, et c'est pourquoi il est dit dans l'Évangile de saint Jean, 1, 16 : « *C'est de sa plénitude que nous avons tous reçu.* »

Or la grâce spéciale, que reçoivent les grands serviteurs de Dieu, les incline avant tout à l'accomplissement de leur mission ; et comme Jésus a reçu la mission de Rédempteur universel, de Prêtre et de Victime, la plénitude de grâce causa, dès le premier instant, en son âme sans aucun doute un ardent désir de la croix. Comme le dit saint Thomas : « *Dieu le Père livra son Fils à la passion, dès qu'il lui inspira, en lui donnant la charité, la volonté de souffrir pour nous* (1). »

*
* *

Le désir de la croix et de notre salut dans la prédication du Sauveur.

Cette grande inspiration du sacrifice de la Croix, ce n'est pas seulement la théologie qui l'affirme, mais très au-

(1) III^a, q. 47, a. 3 : « Secundum tria *Deus Pater tradidit Christum passioni*. Uno quidem modo secundum quod sua aeterna voluntate *praeordinavit* passionem Christi ad humani generis liberationem... Secundo in quantum *inspiravit ei voluntatem patendi pro nobis, infundendo caritatem...* Tertio *non protegendo eum a passione*, sed exponendo persequentibus. »

dessus d'elle c'est la Révélation divine par la bouche même du Sauveur.

Saint Paul a écrit dans l'Épître aux Hébreux, x, 7 : « Le Christ dit en entrant dans le monde : *Vous n'avez voulu ni sacrifice, ni oblation* (du sang des taureaux et des boucs), *mais vous m'avez formé un corps... Me voici, je viens, ô mon Dieu, pour faire votre volonté.* » Cet acte d'oblation de lui-même, Notre-Seigneur l'a incessamment renouvelé au cours de sa vie; c'est ainsi qu'il marchait vers le but de sa mission rédemptrice. C'est ce même acte qu'il exprime à nouveau à Gethsémani, en disant : « *Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi! Cependant que votre volonté soit faite, et non la mienne* » (Matth., xxvi, 39, 42). Il y a ici l'angoisse de la croix toute proche et le désir efficace d'être pleinement fidèle à la mission de prêtre et de victime, et c'est ce désir qui l'emporte pour se réaliser dans le *Consummatum est.*

Cette soif ardente de notre salut a été comme l'âme de l'apostolat de Notre-Seigneur.

Des modernistes ont prétendu que l'idée du sacrifice de la Croix était une invention du génie de saint Paul et qu'elle était étrangère à la prédication de Jésus. Mais c'est à chaque instant qu'elle fut affirmée par lui, non seulement sous la forme où elle nous est rapportée par saint Jean, mais sous les formes variées conservées dans les trois premiers évangiles.

C'est dans l'Évangile selon saint Matthieu, xx, 28, que Jésus dit : « Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rédemption de beaucoup. » Item Marc, x, 45; cf. Luc, i, 68; ii, 38; xxi, 28.

Dans une de ses plus belles paraboles Jésus dit : « Je suis le bon pasteur; je connais mes brebis, et mes brebis me connaissent, comme mon Père me connaît et comme

je connais mon Père, et *je donne ma vie pour mes brebis*... Il y aura une seule bergerie, un seul pasteur. *C'est pour cela que mon Père m'aime, parce que je donne ma vie* pour la reprendre. *Personne ne me la ravit, mais je la donne de moi-même;* j'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre : tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (Jean, x, 11-18).

La même pensée revient toujours dans la prédication de Jésus :

« *Je suis venu jeter le feu sur la terre, et que désiré-je, sinon qu'il s'allume? Je dois encore être baptisé d'un baptême, et quelle angoisse en moi jusqu'à ce qu'il soit accompli!* » (Luc, xii, 49). Il parlait du baptême de sang, le plus parfait de tous (1).

« *Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi.* Ce qu'il disait, ajoute saint Jean, pour marquer de quelle mort il devait mourir » (Jean, xii, 32).

Lorsque Pierre, ne pouvant porter l'annonce de la Passion, prend à part Notre-Seigneur et se met à le reprendre en disant : « A Dieu ne plaise, Seigneur! cela ne vous arrivera pas », Jésus répond : « Retire-toi de moi, Satan, tu m'es en scandale; *car tu n'as pas l'intelligence des choses de Dieu; tu n'as que des pensées humaines* » (Matth., xvi, 23). De fait, les pensées humaines de Pierre en cet instant étaient contraires au mystère même de la Rédemption et à toute l'économie de notre salut.

La pensée et le désir de la croix sont si fréquents chez Notre-Seigneur qu'il la présente à tous comme l'unique voie du salut. Comme le rapporte saint Luc, ix, 23 : « S'adressant à tous, il dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, *qu'il porte sa croix chaque jour et me suive.* Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi la sau-

(1) Cf. S. Thomas, III^a, q. 46, a. 12.

vera. » De même il dit plus loin en saint Luc, XIV, 27 : « Quiconque ne porte pas sa croix et ne me suit pas, ne peut être mon disciple. »

Aux fils de Zébédée : « Vous ne savez ce que vous demandez. *Pouvez-vous boire le calice que je vais boire, ou être baptisés du baptême dont je vais être baptisé?* » (Marc, x, 38.)

La grandeur du désir qu'il avait d'accomplir sa mission de Prêtre et de victime, Jésus l'exprima encore la veille de la Passion, à la Cène, en instituant le sacrifice eucharistique, qui s'identifie en substance avec celui de la croix. Comme il est rapporté en saint Luc, XXII, 15, « Il dit alors : « *J'ai désiré d'un grand désir manger cette* « *Pâque avec vous, avant de souffrir, antequam patiar.* « *Car je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à la* « *Pâque parfaite, célébrée dans le royaume de Dieu.....* « Et prenant du pain, après avoir rendu grâces, il le rom- « pit et le leur donna en disant : *Ceci est mon corps, qui* « *est donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi.* Il « fit de même pour la coupe, après le souper, disant : « *Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui* « *est versé pour vous.* »

C'est au sortir de la Cène, en allant au jardin de Gethsémani, que Jésus dit encore : « *Le Prince de ce monde vient, et il n'a rien en moi, mais afin que le monde sache que j'aime mon Père et que j'agis selon le commandement que mon Père m'a donné, levez-vous, partons d'ici* » (Jean, XIV, 31). Comme le remarque saint Thomas en cet endroit de son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, Jésus parle manifestement ainsi selon l'inspiration de son Père, qui le porte à vouloir mourir pour nous par amour et obéissance.

Un peu plus loin (Jean, XV, 13) il dit plus clairement encore : « *Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis* », et dans l'oraison sacerdotale :

« *Père saint... sanctifie-les* (mes apôtres) *dans la vérité... Je me sacrifie moi-même pour eux afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité* » (Jean, XVII, 17).

C'est ce qui fait dire à saint Jean : « Nous avons connu l'amour de Dieu, en ce qu'il a donné sa vie pour nous; nous aussi nous devons donner notre vie pour nos frères » (I Joan., III, 16). En d'autres termes, cet effet de la plénitude de grâce en Notre-Seigneur doit se retrouver selon une participation plus ou moins parfaite dans les membres de son corps mystique.

La Croix et toutes ses circonstances douloureuses étaient ainsi comprises dans le décret de la Rédemption, consommation de l'œuvre du Christ et de sa destinée de Prêtre et de Victime.

La sainte âme de Jésus, du fait qu'elle a été personnellement unie au Verbe et constituée tête de l'Église, a contracté l'obligation de satisfaire pour l'humanité. La tête doit réparer le désordre auquel les membres se sont livrés. La plénitude de grâce, disposant Jésus au parfait accomplissement de sa mission, est donc en lui comme un *poids qui l'incline vers la Croix* (*amor meus, pondus meum*) et la lui fait ardemment désirer pour notre salut.

*
* *

Pondus crucis et pondus gloriae.

Louis Chardon a magistralement mis en lumière ce point de doctrine, en montrant que *la grâce du Christ est le principe de deux forces*, de deux poids, qui le tirent, pour ainsi parler, en sens inverse : *le poids de la gloire* (1) et *l'inclination à la croix*. Même au Thabor, Jésus pense

(1) « Aeternum gloriae pondus operatur » (II Cor., IV, 17).

surtout à s'offrir pour nous, et c'est de sa Passion qu'il parle avec Moïse et Élie.

« Abîmé, dit Chardon (1), dans l'essence divine, et absorbé en la plénitude du bonheur éternel, qui fait en toutes ses facultés, tant inférieures que supérieures, un déluge de joies,... au lieu de retenir son esprit arrêté à tant de biens qui portent leurs effets jusque dessus ses vêtements, au contraire *il l'en retire* et divertit sa pensée, pour envisager de loin les fouets, les épines, les clous et la mort honteuse... Au travers de tant de lumières béatifiques..., si déifiantes et si déiformes, il regarde la Croix, il soupire après les horreurs de sa passion. *Les rassasiements de la gloire éternelle ne peuvent étancher la soif qu'il a de souffrir.*

« *Deux excès* se présentent à son esprit : *l'un de gloire, l'autre de confusion*; un comble de vie bienheureuse et un comble de mort honteuse... La condition de vie heureuse est présente; celle de déshonneur est absente. Et néanmoins *le poids* que la grâce fait dans son âme pour l'accomplissement du prix de notre rançon, *arrête les effets du premier excès.* Il (ce poids de la croix) ne se contente point de bannir toute sorte de motifs de joie... de la partie où il s'est fait tyran...; il est cause encore que *le poids éternel de la gloire*, avec la perfection universelle de sa vertu toute-puissante, *demeure suspendu*, quant à la production de ses effets et de ses épanchements déiformes sur la par-

(1) *Croix de Jésus*, édition originale, p. 40, 41. N'ayant pas à notre disposition cette édition originale si rare aujourd'hui, nous la citons d'après les longs extraits qu'en donne M. Henri Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France*, t. VIII, p. 30. Après avoir rapporté le début de cette page de L. Chardon, M. Henri Bremond, qui en a bien saisi la grandeur, note : « C'est le thème. Il va l'orchestrer avec une maîtrise étonnante. »

Il est vraiment très regrettable que la nouvelle édition de Chardon soit « revue »; le texte original est généralement bien plus savoureux et plus fort.

tie inférieure. Et lors même que, comme en passant, par un certain rejaillissement... ménagé par la divine Providence, elle fut faite participante de cette gloire, tandis que dura le mystère de la Transfiguration, *il* (*le poids de la croix*) *ne peut être ni tout à fait éteint en sa force, ni tant soit peu émoussé en sa vivacité,* puisque, au milieu de joies si excédantes... *il gagne* que le cœur, l'amour, l'esprit et l'attention de Jésus soient moins sur le Thabor que sur le Calvaire. *Étrange poids, qui ne peut être fléchi par les épanchements de la gloire éternelle* (1). » Par suite, comme dit saint Paul, la croix opère en celui qui la porte bien un poids éternel de gloire, « *aeternum gloriae pondus operatur* » (II Cor., IV, 17).

Manifestement la plénitude de grâce produisit en la sainte âme de Jésus un très ardent désir de l'accomplissement parfait de sa mission de Rédempteur; c'est le motif même de l'Incarnation, qui a été voulue par Dieu surtout comme Incarnation rédemptrice.

*
* *

Le motif de l'Incarnation.

Nous touchons ici à ce qu'il y a de plus intime et de primordial dans la vie de Jésus. Le motif de l'Incarnation fut surtout un *motif de miséricorde* envers l'humanité pécheresse et malheureuse.

Le motif de la miséricorde est la misère à soulager : « *Ratio miserendi est miseria* (2). » Or la miséricorde

(1) La même idée est magnifiquement exprimée par le Bx Grignion de Montfort dans son très beau livre *L'Amour de la divine sagesse,* 2e P., c. V. Triomphe de la Sagesse éternelle en la croix et par la croix. « Chose étonnante, c'est sur cette croix, bois vil appelé gibet, qu'elle jette les yeux; elle y prend ses complaisances, elle la choisit parmi tout ce qu'il y a de grand sur la terre pour être l'instrument de ses conquêtes. »

(2) IIa IIae, q. 30, a. 2.

appartient surtout à Dieu, et elle est la plus éclatante manifestation de sa toute-puissance et de sa bonté, lorsqu'il nous relève du péché mortel pour nous rendre les trésors de sa vie intime pour l'éternité. Souvent il donne ainsi plus par miséricorde, qu'il n'aurait donné par simple libéralité, comme le montrent la conversion de Madeleine et celle du bon larron. Il en fut de même pour le rachat de l'humanité.

Il existe sans doute une opinion selon laquelle le Verbe se serait incarné, même si l'homme n'avait pas péché; mais, remarque saint Thomas, « comme l'Écriture dit partout que la raison de l'Incarnation a été la rédemption du genre humain, il est préférable de dire qu'elle a été ordonnée par Dieu comme un remède contre le péché, et que si le premier homme n'avait pas péché, elle n'aurait pas eu lieu » (III[a], q. 1, a. 3). En d'autres termes le motif de l'Incarnation a été surtout un motif de miséricorde. C'est ce que nous dit le *Credo* : « *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis et incarnatus est.* » — « *Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle* » (Jean, III, 16).

En insistant sur ce point, il est facile de résoudre les objections présentées par ceux qui admettent l'opinion contraire. Ces objections reviennent à ceci : le supérieur ne peut être ordonné à l'inférieur; or il en serait ainsi, si l'Incarnation était ordonnée à notre rédemption.

Selon saint Thomas, il est aise de répondre : C'est le propre de la miséricorde d'*incliner* le supérieur vers l'inférieur, non pas certes pour le subordonner à lui, mais pour relever celui-ci, pour restaurer et grandir l'ordre primitif, l'harmonie originelle. Le Verbe, en s'incarnant, et par là même en s'inclinant par miséricorde vers l'humanité pécheresse, loin de se subordonner à elle, la

subordonne à son Père, à Lui-même, à l'Esprit-Saint, et manifeste de la façon la plus profonde sa toute-puissance et sa bonté. De toute éternité, la Miséricorde divine a voulu l'Incarnation comme rédemptrice (1). « *Ratio miserendi est miseria.* »

Mais ne négligeons pas un autre aspect de ce grand mystère : comme par ailleurs *Dieu ne peut permettre le mal qu'en vue d'un plus grand bien,* il faut dire que le péché originel a été permis en vue de cette manifestation suprême de la Miséricorde, qu'est l'Incarnation rédemptrice, où tous les droits de la justice sont en même temps sauvegardés. « Rien ne s'oppose, dit saint Thomas, à ce que la nature humaine après le péché ait été élevée à une plus grande union avec Dieu; car Dieu ne permet le mal qu'en vue d'un plus grand bien. C'est pourquoi il est dit dans l'Épître aux Romains, v, 20 : « *Là où la faute abondait, la grâce a surabondé* », et l'Église chante dans la bénédiction du cierge pascal : « *O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem* » (III[a], q. 1, a. 3, ad 3) (2).

Et donc le Christ Jésus est avant tout et par-dessus tout, non pas précisément Roi, Docteur, prophète ou thau-

(1) Comme le dit souvent saint Thomas : Tout être est pour son opération, ou mieux pour lui-même opérant, et opérant finalement pour Dieu. *Omnis res est propter semetipsam operantem.* De même le Christ a été voulu comme Sauveur des hommes.

(2) Voir l'exposé de cette doctrine chez les Carmes de Salamanque, Godoy, Gonet, qui nous paraissent avoir donné la meilleure interprétation de la doctrine de saint Thomas sur le motif de l'Incarnation, par l'application du principe : *causae ad invicem sunt causae in diverso genere*; en d'autres termes il y a une dépendance mutuelle à des points de vue divers entre l'Incarnation en vue de laquelle le péché originel a été permis et ce péché pour la délivrance duquel l'Incarnation rédemptrice a été voulue par la miséricorde divine. Ainsi, dans la prédestination, il y a une dépendance mutuelle entre la gloire en vue de laquelle la grâce nous est accordée et la grâce qui dans l'ordre d'exécution nous fait mériter cette gloire. Cf. I[a], q. 23, a. 5.

maturge, mais bien *Sauveur* et *Victime*. Dans sa prédestination, ce n'est pas là quelque chose de secondaire, accidentellement surajouté par suite du péché du premier homme; c'est quelque chose de primordial. Il a été surtout voulu par Dieu comme rédempteur de l'humanité déchue, comme vainqueur du péché, du démon et de la mort (I^a, q. 20, a. 4, ad 1).

Telle est du moins la pensée de saint Thomas et de beaucoup d'autres théologiens, qui y trouvent avec lui le sens même de l'Écriture. S'il en est ainsi, on voit combien primordial et prédominant fut dans la vie du Christ le désir de notre salut, le désir de souffrir pour nous sur la Croix.

*
* *

L'heure de Jésus.

C'est pourquoi Jésus parlait souvent de *son heure*, l'heure de sa Passion, son heure par excellence; elle avait été infailliblement déterminée de toute éternité par la divine Providence, et avant qu'elle ne fût arrivée ses ennemis ne pouvaient rien contre lui. Il parle d'elle comme devant immanquablement venir, sans que sa liberté ni celle de ses bourreaux soient le moins du monde violentées ou nécessitées (1). Plus cette heure approche, plus pressants sont ses avertissements à ses disciples. A Gethsémani « il commença à éprouver de la frayeur et à être accablé d'ennui. Alors il dit à Pierre, à Jacques et à Jean : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. » « *Cœpit pavere et taedere. Et ait illis : Tristis est anima mea usque ad mortem* » (Marc, XIV, 33; Matth., XXVI, 38).

(1) Cf. saint Thomas, Commentaire sur saint Jean, II, 4 : « Nondum venit hora mea. » Item Jean, V, 25, 28; VII, 30; VIII, 20; XII, 23, 27; XIII, 1; XVI, 2, 4, 21, 32; XVII, 1; Marc, XIV, 41; Luc, XXII, 53.

Serait-ce là une contradiction? Serait-ce en Notre-Seigneur la négation de son ardent désir de souffrir pour nous, d'accomplir parfaitement sa mission de victime? Certains martyrs semblent n'avoir pas éprouvé pareille tristesse devant la mort : saint Ignace d'Antioche désirait ardemment être moulu par la dent des bêtes pour devenir le froment du Christ. Notre-Seigneur aurait-il donc été une minute inférieur à quelques-uns de ses disciples? — Évidemment non ; mais au contraire, après la sainte ardeur de l'oblation, il a voulu connaître l'écrasement, IL A VOULU, pour offrir un sacrifice parfait, *souffrir pour nous jusqu'à cette tristesse mortelle*, jusqu'à cette frayeur que l'homme éprouve naturellement devant une pareille mort. Il a voulu aussi nous laisser là un grand exemple pour nos heures d'accablement. Cette tristesse n'était pas en lui une émotion qui précédait et troublait le jugement de la droite raison et le consentement de la volonté; elle était au contraire *voulue* pour que l'holocauste fût parfait (1). Au lieu de se raidir comme un stoïcien contre la souffrance et de la nier avec orgueil, Jésus se livrait volontairement à elle pour notre salut : « *Personne ne m'arrache la vie, mais je la donne de moi-même; j'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre* » (Jean, x, 18).

Il a voulu souffrir jusqu'au couronnement d'épines, jusqu'à la flagellation, qui réduisit tout son corps à n'être qu'une plaie. Après ce supplice, on lui remit sa robe qui adhéra à ses plaies, et lorsque ensuite elle lui fut brusquement ôtée pour le crucifiement, elle mit tous ses membres à vif. S'étant offert pour nous en holocauste, *il a voulu*

(1) Cf. saint Thomas, III[a], q. 15, a. 4, 5, 6, 7. et q. 46, a. 6 et 8 où est citée la parole devenue classique de saint Jean Damascène : « *Divinitas Christi permisit carni agere et pati quae propria seu quod est ei proprium* » (De Fide orthodoxa, l. III, c. 15) : « La divinité du Christ permit à sa chair d'agir et de souffrir selon sa nature, dans les très dures circonstances de la dou-

être cloué sur la croix, il a voulu souffrir des prêtres de la Synagogue qui avaient pour mission de reconnaître la venue du Messie, souffrir de la trahison de Judas, de l'abandon de son peuple qui l'avait acclamé le jour des Rameaux, souffrir du triple reniement de Pierre, de l'éloignement de ses disciples, des ricanements et des blasphèmes de la foule soulevée contre lui (1).

Il a voulu aller plus loin encore et, après avoir pris sur lui toutes nos fautes, il a voulu souffrir à notre place de la malédiction due au péché : « *Factus est pro nobis maledictum* », dit saint Paul aux Galates, III, 13 (2). Victime expiatoire, il sentit la Justice terrible de Dieu

loureuse Passion. » C'est le souvenir de Gethsémani qui inspire Polyeucte et Néarque lorsqu'ils disent avant le martyre :

NÉARQUE

Qui n'appréhende rien présume trop de soi.

POLYEUCTE

J'attends tout de sa grâce et rien de ma faiblesse.
Mais, loin de me presser, il faut que je vous presse!
D'où vient cette froideur?

NÉARQUE

Dieu même a craint la mort.

POLYEUCTE

Il s'est offert pourtant, suivons ce saint effort...

NÉARQUE

Puissé-je vous donner l'exemple de souffrir
Comme vous me donnez celui de vous offrir!

(1) Cf. saint Thomas, III[a], q. 46, a. 5 : « Secundum genus passus est Christus omnem passionem humanam. »

(2) Saint Thomas dit à ce sujet dans son Commentaire sur l'Épître aux Galates, III, 13 : « *Factus pro nobis maledictum.* In quantum maledictionem peccati suscepit, pro nobis moriendo, dicitur esse factus pro nobis maledictum. Item dicitur II Cor., V, 21 : *Eum, qui non noverat peccatum, fecit pro nobis peccatum*; scilicet Christum, qui peccatum non fecit, Deus scilicet Pater pro nobis fecit peccatum, id est fecit pati peccati poenam, quando oblatus est propter peccata nostra, vel fecit eum reputari peccatorem. »

s'appesantir sur lui. Comme l'annonçaient Isaïe, LIII, 5, 10: « *Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra... Dominus voluit conterere eum in infirmitate...* Il a été blessé pour nos iniquités, brisé pour nos crimes; le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris... Dieu l'a frappé pour l'iniquité de nous tous... Le Seigneur a voulu le briser par la souffrance... Mais après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché, il verra une très nombreuse postérité, et l'œuvre de Dieu prospérera entre ses mains... *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longaevum et voluntas Domini in manu ejus dirigetur.* » Ainsi Isaïe sous la lumière prophétique avait contemplé la Passion à venir comme avec l'œil même de Dieu.

La plénitude de grâce a conduit Notre-Seigneur jusqu'à cette extrémité; c'était là sa mission de Rédempteur et de Victime. Si presque tous les saints ont désiré le martyre, si saint Ignace d'Antioche aspirait ardemment à être broyé par la dent des bêtes, que dut être le désir de la Croix en la sainte âme de Jésus! Il n'a pas seulement voulu connaître le saint enthousiasme de l'oblation sous certaines grâces comblantes; il a voulu connaître aussi, comme une victime littéralement écrasée à notre place, la tristesse mortelle et l'angoisse, et pour nous il a offert cet accablement avec toute la pureté et l'intensité d'un amour surnaturel qui ne peut se trouver que dans le cœur de Dieu : « *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit* » (Isaïe, LIII, 4).

II

En cet accablement Jésus conserve une paix profonde, fruit de la plénitude de grace, qui déborde dans la Passion.

En cette tristesse mortelle, en ce délaissement universel, en cet écrasement qui s'exprime par la parole du Psaume XXI, 1 : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* », Jésus garde une parfaite maîtrise de lui-même (1), le plus complet abandon à la volonté divine et la paix profonde qui se traduit par ses dernières paroles.

*
* *

Les sept paroles.

La paix c'est la tranquillité de l'ordre, et l'ordre est restauré par la Croix qui réconcilie avec Dieu l'humanité pécheresse. Où trouver une paix plus grande que dans ces dernières paroles du Christ mourant, dites pour les bourreaux, pour le bon larron, pour Marie et Jean, pour nous tous : *Père, pardonnez-leur, parce qu'ils ne savent ce qu'ils font* (2). — *Tu seras avec moi ce soir en Paradis* (3). — *Femme, voici ton fils!* (4) — *Voici votre mère!* (5) — *J'ai soif* (6). — *Tout est consommé* (7). — *Mon Père, je remets mon âme entre vos mains* (8). — Ces paroles, que nous devrions réciter tous les jours, sont le testa-

(1) Matth., XXVII, 46; Marc, XV, 34. — (2) Luc, XXIII, 34. — (3) Luc, XXIII, 43. — (4) Joan., XIX, 26. — (5) Joan., XIX, 27. — (6) Joan., XIX, 28. — (7) Joan., XIX, 30. — (8) Luc, XXIII, 46.

ent de Notre-Seigneur, le testament de la paix rendue ux âmes ; les dernières sont la consécration ou l'oblation u sacrifice de la croix, à l'instant même de l'immola-ion (1).

Calvin a voulu trouver l'expression du désespoir dans s mots : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » ; mais il est certain que ce sont au contraire des paroles inspirées; c'est le premier verset du psaume XXII, psaume messianique, qui revient en ce moment sur les lèvres de Jésus et dont le sens n'est point douteux : c'est un cri de douleur suivi d'un acte de parfaite confiance, d'amour très pur; en prononçant ces mots, Jésus pense à l'aveuglement de beaucoup et il prie pour nous. Pour s'en convaincre il suffit de relire ce psaume XXII : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné, et t'éloignes-tu sans me secourir, sans écouter mes plaintes? Mon Dieu! je crie le jour, et tu ne réponds pas; la nuit, et je n'ai point de repos. » C'est la supplication de la victime, qui ajoute aussitôt : « Pourtant tu es le Saint, tu sièges au milieu des louanges d'Israël. En toi se confiaient nos pères... et tu les délivrais.... Et moi, je suis un ver et non un homme, l'opprobre des hommes et le méprisé du peuple.... *Ne t'éloigne pas de moi, quand la détresse es proche, quand personne ne vient à mon secours!* De nc breux taureaux m'environnent... une bande de scélérats rôde autour de moi... Je pourrais compter tous mes os. Eux ils observent, ils me regardent. Ils se partagent mes vêtements. Ils tirent au sort ma tunique. *Et toi, Seigneur, ne t'éloigne pas! Toi qui es ma force, viens en hâte à mon secours!...* Sauve-moi de la gueule du lion, délivre-moi des cornes du buffle! *Je publierai ton nom*

(1) Nous ne saurions donc admettre, comme on l'a récemment soutenu, que le sacrifice de la croix n'aurait pas été un vrai sacrifice, s'il n'avait pas été précédé de l'oblation sacramentelle faite à la Cène. Il a en réalité, au moment où Jésus meurt sur la Croix, non seulement l'immolation, mais l'oblation qu'il fait de lui-même à son Père pour nous.

parmi mes frères ; je te célébrerai au milieu de l'assemblée des fidèles. *Vous qui craignez le Seigneur, louez-le!* Vous tous, postérité de Jacob, glorifiez-le... car il n'a point méprisé l'humble supplication du pauvre, et n'a point détourné de moi son visage, *mais il m'a exaucé lorsque je criais vers lui.* Tu seras, ô mon Dieu, dans la grande assemblée l'objet de mes louanges... Les malheureux recevront le pain et seront rassasiés; ceux qui cherchent le Seigneur le célébreront et leurs cœurs vivront éternellement. La terre dans toute son étendue se souviendra des bontés du Très-Haut et se tournera vers lui, et toutes les familles des différentes nations se prosterneront devant lui. »

Il n'y a manifestement en ce psaume messianique, qui revient sur les lèvres de Jésus mourant, aucune expression de désespoir; le premier verset n'est qu'un cri de suprême douleur de la victime qui porte sur elle la malédiction due à nos péchés. Jésus a voulu par amour pour nous connaître à notre place cette détresse, pour nous en délivrer; en cet instant il adore la Justice souveraine qui châtie le péché (1).

Quant aux autres des sept paroles, elles sont manifestement les paroles de paix les plus fortes et les plus belles que puisse dire un martyr; non seulement elles prouvent que Jésus a la paix profondément en son cœur, mais qu'il y a une paix rayonnante sur tous ceux qui l'entourent et qu'il fortifie en la plus grande épreuve. La béatitude des pacifiques correspond, dit saint Augustin, au don de Sagesse, principe de la contemplation; or il n'y eut

(1) Saint Thomas dans son Commentaire sur saint Matthieu, XXVII, 46, écrit : « *Ut quid dereliquisti te* : vult dicere : Quare voluisti ut passioni traderer et isti (Judaei) obtenebrarentur? Item signat admirationem, unde admirabilis est Dei caritas. Ad Romanos, v, 8 : *Commendat Deus caritatem suam in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est.* »

jamais contemplation plus haute sur la terre que celle de Jésus sur la Croix.

Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. Ceci est dit pour les bourreaux au moment même où ils crucifient le Sauveur. Ce sera la parole répétée par les martyrs, par saint Etienne et par tant d'autres, la parole qui distingue manifestement le vrai martyr du faux martyr, en montrant en lui la vraie force toute différente de l'obstination, par la connexion des vertus, par l'accompagnement d'une exquise douceur et parfaite charité.

De même la parole dite au bon larron; elle lui promet immédiatement la paix du ciel : *Tu seras avec moi ce soir en paradis.* De même les paroles adressées à Marie et à Jean; elles versent comme un baume en leur cœur si endolori : *Femme, voici votre fils* : Marie devient ainsi plus que jamais Mère de tous les hommes représentés par Jean, médiatrice et distributrice de toutes les grâces. *Mon fils, voici votre mère*; Jean à partir de cette minute a l'affection la plus respectueuse, la plus profonde, la plus filiale pour la Mère de Dieu.

Enfin après les premières paroles du psaume XXI Jésus ajoute : *J'ai soif... Tout est consommé.* Il a soif des âmes, mais il leur apporte lui-même à ce moment les eaux vives de la grâce. Il a l'immense joie de consommer l'œuvre de la Rédemption, par le plus parfait holocauste.

Il y a plus de joie à donner qu'à recevoir. Or Jésus donne ici aux âmes pécheresses la réconciliation avec Dieu; il apporte la paix profonde à tous les hommes qui n'y poseront pas d'obstacle; il donne la vie éternelle à tous ceux qui ne refuseront pas par leur propre faute de la recevoir.

La dernière parole : *Père, je remets mon âme entre vos mains,* est aussi bien sûr une parole de paix, comme celles prononcées dans l'oraison sacerdotale; elle est vraiment la Consécration au sacrifice de la Croix qui restaure

tout, qui rend au monde la paix divine, la tranquillité de l'ordre, par l'amour de Dieu qui refleurit dans les cœurs (1).

Jésus avait promis, dans ses derniers entretiens (Jean, xv, 27), de nous donner la paix ; c'est maintenant surtout qu'il la donne, et avec elle il donne la vie éternelle à des milliers et des milliers d'âmes.

Ces dernières paroles, loin d'être celles d'un désespéré et d'un vaincu, sont celles du vainqueur du péché et du démon ; victoire suprême, mais cachée aux yeux de tous, à l'exception de Marie, de Jean, des saintes femmes, du bon larron, du centurion ; victoire mystérieuse qui dans trois jours sera manifestée par une autre, beaucoup moins haute, mais éclatante, par celle sur la mort suite du péché. C'est la logique transcendante et le lien de ces mystères surnaturels.

Le *Consummatum est* est ainsi l'expression de la paix rendue à l'humanité par celui qui seul a pu dire : « J'ai vaincu le monde » (Jean, xvi, 33).

(1) Saint Thomas, III^a, q. 47, a. 3, explique ainsi les paroles : « *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me* ? quia scilicet potestati persequentium eum (Christum Deus) exposuit, ut Augustinus dicit epist. 120, c. 6. » Saint Thomas ajoute, ibid. ad 1^m : « Innocentem hominem passioni et morti tradere contra ejus voluntatem est impium et crudele. Sic autem Deus Pater Christum non tradidit, sed *inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis*. In quo ostenditur et Dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit (quod signat Apostolus dicens : *Proprio filio suo non pepercit*) et bonitas ejus, in eo quod cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam poenam quam pateretur, ei satisfactorem dedit : Quod signavit Apostolus dicens : *Pro nobis omnibus tradidit illum...* » Sur l'explication donnée par saint Augustin des paroles *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me*, cf. G. Jouassard, *L'abandon du Christ d'après saint Augustin*, Revue des Sciences phil. et théol., juillet 1924.

*
* *

Comment Notre-Seigneur a-t-il pu garder cette paix dans l'accablement de la Passion?

Le fait de l'union en Jésus mourant de la suprême douleur et de la paix parfaite n'est donc pas douteux; mais comment s'expliquer que deux états d'âme en apparence si contraires aient pu exister en lui au même instant?

C'est un des aspects les plus élevés du mystère de la Rédemption, qui a souvent été l'objet de l'étude des théologiens et de la contemplation des mystiques. Les uns et les autres s'accordent généralement à reconnaître qu'il y a, dans cette union si intime de sentiments en apparence si contraires, un miracle et un mystère essentiellement surnaturel : un miracle, celui en vertu duquel Jésus était à la fois *viator et comprehensor*, voyageur vers l'éternité et possédant déjà la vie éternelle; un mystère essentiellement surnaturel, car les deux extrêmes qui s'unissent ici, la paix la plus haute et la suprême douleur, sont l'un et l'autre surnaturels comme la grâce et la charité, et par suite leur union est aussi essentiellement surnaturelle, et donc inaccessible aux forces naturelles de l'intelligence humaine ou angélique.

Il y aura donc toujours pour nous ici-bas dans cette union quelque chose d'incompréhensible, une obscurité divine qui vient d'une lumière trop forte pour nos faibles yeux.

*
* *

Quelques théologiens, ne parvenant pas à s'expliquer ce mystère sans éviter la contradiction, l'ont notablement amoindri ou défiguré en trois théories, que nous allons apporter, pour nous élever ensuite à la conception beau-

coup plus compréhensive qu'en donne la tradition conservée par saint Thomas et ceux qui l'ont suivi.

Certains théologiens comme Aureolus ont soutenu que Jésus, pendant la Passion, n'avait souffert *que dans la partie sensitive* de l'âme et non dans la partie purement spirituelle (1).

Mais, comme le remarquent les Carmes de Salamanque (2), ce sentiment est contraire à la doctrine commune des Pères, fondée sur l'Écriture, selon laquelle Jésus a *souffert des péchés* de tous les hommes. Il est manifeste que c'est là une souffrance toute spirituelle, qui, comme la contrition, se trouve, non dans la partie sensitive de l'âme commune à l'homme et aux animaux, mais dans la volonté, bien plus dans la volonté en tant que celle-ci est surélevée et vivifiée par la charité surnaturelle ou l'amour de Dieu et des âmes en Dieu. Telle est manifestement la doctrine enseignée par le magistère ordinaire de l'Église (3).

Une deuxième théorie toute différente fut proposée par Melchior Cano, Valentia, Salmeron, Maldonat. Selon eux, Notre-Seigneur *ne voulut pas conserver pendant la Passion la joie béatifique*, qui dérive normalement au sommet de l'âme de la vision de l'essence divine.

Cette seconde théorie est contraire à ce que dit saint Thomas, III^{a}, q. 46, a. 8, et comme le remarque Gonet (4), elle paraît être contradictoire. Il semble en effet impossible que le Souverain Bien, Dieu vu face à face, soit possédé par une intelligence, et proposé à une volonté créée sans que celle-ci en éprouve une immense joie. Si donc

(1) Voir, sur cette opinion, Capréolus, in III Sent., d. 16, q. 1, a. 2.

(2) *Cursus theologicus*, in III^{am} P., q. 9, a. 2, de scientia beata Christi.

(3) Cet enseignement repose surtout sur les définitions du III^{e} Concile de Constantinople contre les monothélites, définitions qui établissent la distinction en Notre-Seigneur de sa volonté incréée et de sa volonté humaine, sans laquelle il ne serait pas véritablement homme.

(4) *Clypeus thomisticae theologiae* in III^{am}, q. 9, a. 2.

Notre-Seigneur a conservé pendant la Passion la vision de l'essence divine, il a conservé aussi au sommet de l'âme la joie qui dérive de cette vision.

Enfin une troisième théorie fut proposée par Théophile Raynaud; pour lui, la souveraine béatitude et la plus profonde tristesse peuvent *par miracle* coexister dans la même âme, *même si elles sont contraires* l'une à l'autre.

Mais, comme le dit Gonet (1), une pareille contrariété impliquerait une contradiction, si, au même instant, la même volonté se réjouissait et s'attristait profondément du même objet. Or Dieu ne peut faire, même par miracle, une chose contradictoire. Presque tous les théologiens admettent que l'union de la suprême douleur et de la béatitude parfaite fut miraculeuse en Notre-Seigneur; elle fut en effet la suite du miracle en vertu duquel il était en même temps *viator et comprehensor* (2), la gloire de la vision béatifique ne rejaillissant pas en lui sur la partie inférieure de l'âme; mais aucun miracle ne peut impliquer une contradiction.

Ces trois théories étant manifestement insuffisantes, voyons comment saint Thomas et ses principaux commentateurs ont entendu cette union exceptionnelle de sentiments en apparence si opposés (3).

Saint Thomas n'est pas minimiste, il n'amoindrit en rien le mystère. Il établit d'abord que même pendant la Passion Jésus jouissait de la vision béatifique et par suite de la béatitude parfaite, que d'autre part sa douleur dépassa de beaucoup toutes les souffrances endurées par les hommes dans la vie présente; et il voit la solution de cette

(1) *Clypeus thomisticae theologiae* in III^{am}, q. 9, a. 2.

(2) S. Thomas III^{a}, q. 15, a. 10.

(3) Cf. saint Thomas, III^{a}, q. 9, a. 2, de visione beata in Christo, q. 46, a. 7 : Utrum tota anima Christi in passione pateretur; a. 8 : Utrum passio ejus impediverit gaudium fruitionis; q. 84, a. 9, 2^{a} obj. — Cf. in hos articulos Cajetanum, Salmanticenses, Gonet.

énigme dans la volonté qu'avait Notre-Seigneur de souffrir pour nous, volonté qui empêchait le rejaillissement de sa béatitude sur la partie relativement inférieure de l'âme spirituelle et sur la sensibilité. Considérons successivement ces trois aspects de ce grand mystère.

***

Jésus conserva sur la Croix la vision béatifique.

Tout d'abord saint Thomas ne doute point que la sainte âme du Christ ait conservé pendant la Passion la vision immédiate de l'essence divine.

La plénitude de grâce débordait alors en Notre-Seigneur de trois manières : par une très haute connaissance de Dieu et de son royaume, par l'amour de Dieu et l'amour des âmes; double amour qui était à la fois le principe de la paix parfaite de Jésus et de sa profonde douleur à la vue des péchés des hommes.

Pour le bien entendre, rappelons les fondements dogmatiques de cette doctrine, qui ne sont vraiment pas assez connus.

En l'intelligence humaine du Sauveur, la plénitude de grâce s'épanouit dès l'instant de sa conception sous la forme de la lumière de gloire, qui lui permettait non pas seulement de *croire* à sa personnalité divine, mais de la *voir* et de voir avec elle l'essence divine dont elle n'est pas réellement distincte. Jésus dès le premier instant de sa vie jouissait ainsi de la vision que possèdent les bienheureux au ciel. Tel est l'enseignement commun des Pères et des théologiens (1), enseignement, qui repose sur plu-

(1) Cf. saint Thomas, III^{a}, q. 9, a. 2; cf. ibid. Cajétan, Jean de Saint-Thomas, Gonet, les Carmes de Salamanque.

sieurs paroles de l'Évangile et dont la négation serait une erreur proche de l'hérésie (1).

« *Personne n'a jamais vu Dieu,* dit saint Jean; *le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître* » (Jean, I, 18). N'est-ce pas faire entendre que par opposition aux prophètes, qui n'avaient pas vu Dieu, le Fils unique l'a vu, en tant qu'il est dans le sein du Père, et qu'il l'a vu non pas seulement par son intelligence divine, mais par son intelligence humaine, car c'est comme homme qu'il l'a fait connaître, et donc c'est comme homme qu'il le voyait? Le témoignage ne doit-il pas correspondre à la connaissance dont il dérive?

Notre-Seigneur, du reste, a dit à Nicodème en lui parlant de la régénération spirituelle : « *En vérité, en vérité, je te le dis, nous disons ce que nous* SAVONS, *et nous rendons témoignage de ce que nous* AVONS VU... *Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme* QUI EST DANS LE CIEL » (Jean, III, 11-13). Dans ces paroles, « ce que nous savons » est synonyme de « ce que nous avons vu »; or encore une fois Jésus parle comme homme, et c'est donc aussi comme homme qu'il voit Dieu; cette vision est le principe de son témoignage, auquel il nous demande de croire. Lui-même n'a pas seulement la foi en Dieu, la foi en sa personnalité divine et en sa divinité, il a plus que la foi, il a la vision que possèdent au ciel les bienheureux. Et comme à l'instant où il parle les âmes des justes défunts attendent leur entrée au ciel, il ajoute : « Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le *Fils de l'homme qui* EST *dans le ciel.* » Jésus est déjà au ciel non

(1) Le Saint Office, 7 juin 1918, a déclaré que la proposition suivante ne peut être enseignée, *tuto doceri non posse* : « Non constat fuisse in anima Christi inter homines degentis, scientiam, quam habent beati seu comprehensores ». — Cf. HUGON, O. P., *De Verbo incarnato,* p. 212.

pas seulement comme Fils de Dieu, de par sa divinité et son intelligence divine, mais comme Fils de l'homme, de par son intelligence humaine; non seulement il *sera* au ciel après sa mort et sa résurrection, mais il y *est* déjà, car dès maintenant par son intelligence humaine il voit Dieu face à face, sans intermédiaire aucun. Comme le dit la tradition, il est, à la fois, *viator et comprehensor* (1), voyageur vers l'éternité, et compréhenseur, possédant déjà la vie éternelle.

Aussi saint Jean Baptiste dit-il aux disciples de Jésus : « Je ne suis pas le Christ, mais j'ai été envoyé devant lui... Il faut qu'il croisse et que je diminue. *Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous;* celui qui est de la terre est de la terre et il parle comme étant de la terre. *Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous, il rend témoignage de ce qu'il a* VU *et entendu, et personne ne reçoit son témoignage* » (Jean, III, 31).

Jésus dit lui-même : « Quiconque a *entendu* le Père et a reçu son enseignement vient à moi. Ce n'est pas que personne *ait vu* le Père, *sinon celui qui vient de Dieu; celui-là a vu le Père.* En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle » (Jean, VI, 46). — Un peu plus loin, aux pharisiens il est dit aussi : « C'est mon Père qui me glorifie, lui que vous dites être votre Dieu, et que vous ne connaissez pas. *Pour moi, je le connais*; et, si je disais que je ne le connais pas, je serais semblable à vous, un menteur. Mais je le connais et je garde sa parole » (Jean, VIII, 55). — Enfin dans l'oraison sacerdotale, en priant pour ses disciples, Jésus dit encore : « Père, je veux que *là où je suis* ceux que tu m'as donnés *soient aussi avec moi, afin qu'ils voient ma gloire, la gloire que tu m'as donnée*, parce que tu m'as aimé avant

(1) Cf. saint Thomas, III^a, q. 15, a. 10.

la fondation du monde » (Jean, XVII, 24). Ces dernières paroles sont particulièrement expressives : « *là où je suis* », c'est-à-dire au ciel ; ceux qui ont été donnés au Christ ont déjà la foi surnaturelle, il demande pour eux la vision béatifique, la vision de l'essence divine et de la gloire qui lui a été *donnée* à lui-même comme homme. « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Jean, XVII, 3.)

C'est bien en ce sens que l'apôtre saint Jean a entendu ces paroles du Sauveur lorsqu'il a écrit : « Bien-aimés, nous sommes maintenant *enfants de Dieu*, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que, lorsque cela sera manifesté, nous serons *semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est* » (I Joann., III, 2). Alors sera exaucée la prière sacerdotale de Jésus : « Père, je veux que *là où je suis* ceux que tu m'as donnés *soient aussi avec moi*, afin qu'ils voient ma gloire, la gloire que tu m'as donnée. »

Plus on s'arrête dans la contemplation au sens littéral de ces paroles du Christ Jésus, plus on saisit dans l'obscurité de la foi cette vérité que le Sauveur avait dès ici-bas cette *lumière de gloire*, dont il donna un signe manifeste à trois de ses disciples sur le Thabor, le jour de la Transfiguration, lorsque pour quelques instants cette lumière rejaillit sur son corps.

Saint Thomas donne une admirable raison de convenance de cette prérogative de Notre-Seigneur. Jésus, dit-il, était dès ici-bas *le Maître des maîtres*, celui des Apôtres et des Docteurs ; il était chargé de conduire le genre humain à la vie éternelle, c'est-à-dire à la vision de Dieu. Or ce qui peut recevoir une perfection ne la reçoit que de celui qui la possède ; pour être éclairé et réchauffé il faut un foyer de lumière et de chaleur. Il convenait donc souverainement que le Christ Jésus, Maître des Apôtres et des

Docteurs, pour conduire l'humanité à la vision de Dieu, possédât dès ici-bas cette vision du ciel (1).

Si saint Paul, appelé à devenir le Docteur des gentils, fut élevé au troisième ciel et « entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer (2) », à plus forte raison, le Christ, Sauveur de l'humanité, devait-il avoir l'évidence des mystères surnaturels qu'il nous enseignait.

Sans la vision béatifique il serait d'ailleurs resté dans l'ordre de la *foi*; c'est par elle qu'il eût connu sa personnalité divine; or cela paraît contraire à sa dignité de Fils de Dieu. Si la plénitude de grâce que reçut la sainte âme du Sauveur dès le premier instant de sa conception dépassait la grâce de tous les saints et de tous les anges réunis, il faut en dire autant de sa connaissance des choses divines. Il convenait donc grandement que son intelligence humaine fût élevée dès ici-bas à cette divine vision, selon un degré proportionné à celui de sa charité suréminente, qui surpassait dès le premier instant celle de tous les justes pris ensemble.

C'est là une conséquence de l'union personnelle de la sainte âme de Jésus au Verbe de Dieu, et de la plénitude de grâce créée qui dérive de cette union. Si Notre-Seigneur n'avait pas joui de cette vision de Dieu dès le premier instant, mais seulement dans la suite, alors en cet

(1) III[a], q. 9, a. 2 : « Id quod est in potentia reducitur in actum per id quod est actu; oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam Beatorum, quae in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem; est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud ad Haebr., II : « Decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari. » Et ideo oportuit quod cognitio beata in Dei visione consistens excellentissime Christo homini conveniret, quia semper oportet causam esse potiorem causato. »

(2) II Cor., XII, 4.

instant postérieur la grâce et la charité *auraient augmenté* en lui, contrairement à ce qu'enseigne le deuxième concile de Constantinople, selon lequel le Christ *non melioratus est* (1), n'est pas devenu plus parfait, n'a pas grandi dans la charité dont il avait reçu dès le premier instant la plénitude absolue.

Serait-il possible d'admettre que la vision béatifique ait cessé en Notre-Seigneur pendant la Passion ?

Saint Thomas d'Aquin ne le croit pas (2), et cela pour plusieurs raisons : Tout d'abord la béatitude constituée par cette vision est de sa nature *inamissible*, on l'appelle la vie éternelle, et elle est mesurée non par le temps, mais par l'éternité, à l'immutabilité de laquelle elle participe (3); aussi en Notre-Seigneur cette vision était-elle permanente, le sommeil ne l'interrompait nullement, car elle n'exigeait aucun concours de l'imagination. De plus elle était en lui une suite normale de l'union hypostatique et de la plénitude de grâce, et celle-ci, loin de cesser pendant la Passion, débordait plus que jamais sur tous les hommes. Enfin même sur la Croix et surtout sur la Croix, Jésus restait le Maître des maîtres pour les choses de l'éternité, incomparablement supérieur aux plus grands contemplatifs élevés à la plus sublime union. En parlant du haut de sa croix à Marie, à Jean, au bon larron, à nous tous, Jésus voyait Dieu; c'est dans cette clarté suréminente qu'il prononça les sept paroles, et, comme le dit Bossuet, « cette lumière qu'il avait reçue sans mesure, il

(1) Denzinger, *Enchiridion*, n° 224.

(2) III^a^, q. 46, a. 8.

(3) I^a^ II^ae^, q. 5, a. 4. Comme il est dit dans cet article, la cessation de la vision béatifique supposerait que Dieu retire la lumière de gloire, ce serait là une peine. Or une peine de ce genre suppose une faute, qui ne saurait se trouver dans le Christ; il était dès ici-bas absolument impeccable de par sa personnalité divine et en vertu aussi de la vision béatifique, qui ne permet pas à l'âme de se détourner de Dieu.

nous la donna avec mesure, afin que notre faiblesse la pût porter ».

Cette vision de l'essence divine, de la souveraine bonté, n'a donc pas cessé en Notre-Seigneur sur la Croix, et même alors elle lui donnait la béatitude suprême, que rien ne pouvait troubler, ni amoindrir. Il est impossible en effet qu'une âme voie Dieu face à face sans l'aimer et sans éprouver, au moins au sommet de la volonté, la joie qui dérive nécessairement de la possession du Souverain Bien.

Telle était la source de la paix du Christ pendant la Passion, de cette tranquillité de l'ordre fondée sur la connaissance et l'amour de Dieu. Avant la Passion il avait dit à ses disciples : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix. Je ne vous la donne pas comme le monde la donne. Que votre cœur ne se trouble point, ne s'alarme point » (Jean, XIV, 27). — « Voici, l'heure vient et elle est déjà venue où vous serez dispersés chacun de son côté, et où vous me laisserez seul; mais je ne suis pas seul, car le Père est avec moi. Je vous ai dit ces choses, afin que vous ayez la paix en moi. Vous aurez des tribulations dans le monde, mais prenez courage, j'ai vaincu le monde » (Jean, XVI, 32).

Cette paix est l'effet de la charité, qui établit en nous la tranquillité de l'ordre, puisqu'elle subordonne tous nos sentiments à l'amour de Dieu préféré à tout (1). Or la charité du Christ dépassait dès ici-bas celle de tous les saints, et c'est pendant la Passion et sur la Croix qu'elle s'exerça le plus hautement; aussi pendant son supplice ne se contenta-t-il pas de conserver la paix la plus profonde, mais il la donna aux plus affligés qu'il soutenait et fortifiait, à Marie, à Jean, aux saintes femmes, au bon larron; il fut le pacifique par excellence, réconciliant le monde

(1) Cf. saint Thomas, IIª IIæ, q. 29.

avec Dieu. C'est de cette Croix que dérive la paix de toutes les absolutions données depuis dix-neuf siècles ; celle qui sera apportée par toutes les messes jusqu'à la fin du monde. La paix du Crucifié peut adoucir toutes les désolations et fortifier toutes les faiblesses.

*
* *

La souffrance de Notre-Seigneur fut la plus grande de toutes celles qu'on peut endurer dans la vie présente.

On ne saurait dire que Jésus ait éprouvé toutes les souffrances possibles : il y a des supplices qui sont contraires les uns aux autres, comme le bûcher et la submersion dans l'eau ; de plus le corps du Sauveur n'a pas connu la maladie, il est resté parfaitement sain jusqu'à son martyre.

Mais pourtant, dit saint Thomas (1), Notre-Seigneur a supporté pour notre salut *tous les genres de souffrances* qui peuvent nous atteindre en cette vie.

Si l'on considère les hommes qui l'ont fait souffrir, de quel groupe l'affliction ne lui est-elle pas venue ? Des juifs, des gentils, des princes des prêtres, du peuple, de ses disciples, de Judas, de Pierre lui-même. Si l'on considère les biens qui lui ont été enlevés, il a souffert en son cœur de ses amis qui l'ont abandonné ; il a souffert dans son honneur par toutes les injures, blasphèmes et ricanements qu'il a dû subir ; il a souffert dans son corps dépouillé de tout vêtement, flagellé, couronné d'épines, crucifié, en tous ses membres transpercés ; il a souffert dans son âme triste jusqu'à l'angoisse et jusqu'à la mort.

La douleur de la Passion, ajoute saint Thomas (2), fut *la plus grande de toutes* celles que les hommes peuvent

(1) III*, q. 46, a. 5.
(2) III*, q. 46, a. 6.

supporter dans la vie présente; cela pour plusieurs raisons : à cause de l'âpreté et de la généralité de ces souffrances, à cause de la délicatesse de la constitution de Notre-Seigneur, à cause surtout du motif principal de ces afflictions : les péchés de tous les hommes, et enfin parce que Jésus voulut se livrer pleinement à la douleur sans chercher aucun adoucissement.

Son corps, qui avait été miraculeusement conçu dans le sein virginal de Marie, était doué d'une vive sensibilité augmentée en un sens, si l'on peut dire, par la pénétration exceptionnelle de son intelligence. Les souffrances de la flagellation, du couronnement d'épines, du crucifiement, le déchirement des mains et des pieds sur lesquels reposait tout le poids du corps, n'en furent que plus acerbes et véritablement atroces.

Quant à la douleur intérieure, elle avait surtout pour cause *tous les péchés du genre humain*, pour lesquels le Sauveur devait satisfaire : péchés innombrables dont Jésus plus que personne connaissait toute la gravité et dont il souffrait dans la mesure de son amour pour Dieu outragé et de son amour pour nous pécheurs (1).

Enfin ces douleurs physiques et morales furent plus intenses en Notre-Seigneur qu'en aucun martyr, parce qu'elles n'étaient mitigées, adoucies par aucune joie, par aucune considération de la raison supérieure, ni par aucune distraction; c'était la *souffrance pure* à laquelle Jésus voulait se livrer pleinement, pour aller jusqu'aux dernières limites du sacrifice qui sont celles de l'amour (2).

(1) Cf. saint Thomas, III^{a}, q. 46, a. 6 : « Doloris autem interioris causa fuit primo quidem *omnia peccata humani generis*, pro quibus satisfaciebat patiendo. Unde ea quasi sibi ascribit dicens in Psal. 21 : Verba delictorum meorum... »

(2) Ibid. : « Magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris et tristitiae puritate. Nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior et etiam dolor exterior ex aliqua consideratione rationis, per quamdam derivationem seu redundantiam a superioribus viribus ad

On a objecté que la perte d'un bien plus grand cause une plus grande douleur, et que le pécheur, en perdant la grâce sanctifiante, est privé d'un bien plus grand que la vie corporelle que perdit Notre-Seigneur sur la Croix. La désolation d'un pécheur repentant, comme par exemple celle de Pierre après le reniement, semble donc plus grande que celle de Jésus.

A cela saint Thomas répond : « Le Christ n'a pas seulement souffert de la perte de la vie corporelle, *il a souffert des péchés de tous les hommes, et cette douleur dépassa en lui celle de tous les cœurs contrits, affligés de leurs propres fautes, car elle provenait d'une plus grande sagesse* (qui lui montrait mieux qu'à personne la gravité infinie du péché mortel), *elle procédait aussi d'un plus grand amour* (de Dieu offensé et des âmes qui l'offensent), *amour qui est en nous la mesure de notre contrition.* Enfin c'est pour *tous* les péchés *en même temps* qu'il a souffert, selon la parole d'Isaïe, c. 53 : « *Vere dolores nostros ipse tulit* (1). » Toutes ces fautes, il les avait prises sur lui.

Ces mots si sobres de saint Thomas sont d'une plénitude que seul le regard des grands contemplatifs pénètre profondément. On soupçonne un peu ce qu'ils contiennent

inferiores. Quod in Christo patiente non fuit, quia *unicuique virium permisit agere quod est ei proprium*, sicut Damascenus dicit (l. III, c. xv)... Potest (etiam) considerari magnitudo doloris Christi patientis, ex hoc quod passio illa et dolor a Christo fuerunt assumpta voluntarie propter finem liberationis hominum a peccato. Et ideo tantam quantitatem doloris assumpsit, quae esset proportionata magnitudini fructus qui inde sequebatur. Ex his igitur omnibus causis simul consideratis, manifeste apparet, quod dolor Christi fuerit maximus. »

(1) III^a, q. 46, a. 6, ad 4 : « Christus non solum doluit pro amissione vitae corporalis propriae, sed etiam *pro peccatis omnium aliorum, qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscumque contriti; tum quia ex majori sapientia et caritate processit*, ex quibus dolor contritionis augetur; tum etiam quia pro *omnibus peccatis simul* doluit secundum illud Isaiae, LIII, 4 : **Vere dolores nostros ipse tulit.** »

en pensant aux âmes qui se sont offertes en victime pour quelques pécheurs et qui ont dû souffrir parfois terriblement de leurs péchés, pour les détester à leur place et leur obtenir la grâce de la conversion.

Jésus, lui, a dû souffrir non seulement pour quelques pécheurs, mais pour des milliers et des milliards, pour ceux de tous les peuples et de toutes les générations humaines, et pour tous leurs péchés en même temps. Le calice de Gethsémani était celui de toutes les iniquités et de toutes les hontes; il l'a pris pour lui et nous a donné à la place celui de son précieux sang, offert tous les jours sur l'autel. Ces deux calices, comme les plateaux d'une balance, représentent toute l'histoire de l'humanité, tout le mal d'une part et tout le bien de l'autre : « Là où la faute a abondé, la grâce a surabondé » (Rom., v, 20).

Si sainte Catherine de Sienne souffrait jusqu'à la nausée de voir l'état intérieur de l'âme de certains prélats, que dut souffrir Notre-Seigneur à la vue des péchés de tous les hommes! Si nous disons que Marie au pied de la Croix souffrit du péché dans la mesure de son amour pour Dieu offensé, pour son Fils crucifié, et pour nos âmes ravagées par leurs propres fautes, que penser de Notre-Seigneur lui-même? *La plénitude de grâce et de charité augmenta considérablement en lui la capacité de souffrir du plus grand des maux*, tandis que l'égoïsme qui nous fait vivre à la superficie de nous-mêmes nous empêche de nous en affliger et ne nous laisse guère sentir que les blessures qui atteignent notre sensibilité et notre orgueil.

On voit ainsi que la principale souffrance de Jésus dépassa toutes celles qu'on peut endurer en cette vie; elle dérivait en lui de la plénitude de grâce, comme la paix et la béatitude suprême qu'il conserva en cette heure si douloureuse. Ce sont là les deux extrêmes entre lesquels se trouvait ici-bas toute la vie intérieure du Christ; comment ont-ils pu exister en lui au même instant? C'est le

mystère dont saint Thomas va nous donner dans une mesure l'intelligence, que la lumière de la contemplation devrait accroître en nous de jour en jour.

*
* *

L'union en Notre-Seigneur de la plus profonde tristesse et de la paix parfaite et rayonnante.

Saint Thomas ne diminue en rien la divine obscurité de ce mystère. Voici comment il formule la difficulté qu'y trouve notre esprit : « Il est impossible d'éprouver en même temps une immense joie et une profonde tristesse. Or pendant la passion la sainte âme du Christ plus que personne au monde fut toute plongée dans la douleur. Elle ne pouvait donc jouir au même instant de la vision béatifique (1). »

Le saint Docteur répond (2) par le principe énoncé par saint Jean Damascène et devenu classique : « *Divinitas Christi permisit carni agere et pati quae propria* : La divinité du Christ permit à sa chair d'agir et de souffrir selon sa nature » (De fide orthodoxa, l. III, c. 15). — Et inversement la douleur de la Passion n'empêchait pas la partie la plus élevée de la sainte âme de Jésus de ressentir la joie qui lui est propre et qui provenait de la vision immédiate de l'essence divine.

Autant qu'il est possible d'expliquer ici-bas ces choses toutes surnaturelles, le Docteur Angélique le fait en donnant dans l'obscurité de la foi une certaine intelligence de ce mystère (3).

Il donne d'abord une réponse abstraite, toute métaphysique, fondée en réalité sur la considération de l'essence

(1) III^{a}, q. 46, a. 8, 1^{a} objectio.
(2) *Ibidem.*
(3) *Ibid.*, art. 7 et 8.

même de l'âme; réponse qui prépare une solution plus concrète, fondée sur la considération des facultés.

Il faut distinguer, dit-il, l'essence de l'âme et l'ensemble des facultés qui dérivent d'elle.

L'essence de l'âme est *indivisible*, et par suite elle est *toute* dans tout le corps qu'elle informe, anime ou vivifie, et *toute en chaque partie* de ce corps, bien qu'elle exerce par la tête de plus hautes fonctions que par les autres parties. Si donc l'on considère *l'essence* même de l'âme du Christ, on peut et l'on doit dire que *le Christ a souffert en toute son âme*, car il a souffert en toutes les parties de son corps et dans ses différentes facultés frappées par les objets les plus douloureux. « *Repleta est malis anima mea* » (Ps. LXXXVII, 4).

Pour la même raison, parce que l'essence de l'âme est indivisible, elle est *tout entière* sujet de chacune de ses facultés. On peut donc dire que Jésus, même pendant sa Passion, *jouissait en toute son âme*, en tant que celle-ci était le sujet de ses facultés supérieures, dont le sommet était béatifié par la vision de l'essence divine. Il n'y a là aucune contradiction.

Mais pour parler plus concrètement (1), saint Thomas ajoute :

Si par ailleurs on considère, non plus l'essence de l'âme mais *ses différentes facultés* par rapport aux objets sur lesquels elles se portaient, alors on voit que, pendant la Passion, *c'était seulement la cime de l'intelligence et de la volonté humaines de Jésus qui était béatifiée par la vision de l'essence divine,* tandis que la partie moins élevée de ces facultés supérieures et toutes les facultés sensitives étaient plongées dans la douleur, par la vue des péchés des hommes et par les tourments de la Passion.

(1) L'âme en effet ne connaît, n'aime, ne jouit et ne souffre que par ses facultés.

Si donc par l'expression « toute l'âme » on entend, non plus l'essence de l'âme, mais « toutes ses facultés », on ne saurait dire que Jésus était alors béatifié en toute son âme; car *la gloire qui éclairait le sommet de ses facultés supérieures ne rejaillissait pas encore sur les régions moins élevées,* que Notre-Seigneur *voulait très librement abandonner à la douleur*, sans chercher aucun dérivatif dans la vision de l'essence divine. L'humanité du Sauveur était ainsi comme une montagne dont la cime est éclairée par le soleil et se détache sur l'azur d'un ciel très calme, tandis que dans les parties moins élevées la tempête fait rage et semble tout dévaster.

Telle est en substance la doctrine que saint Thomas expose dans sa Somme Théologique, III[a] Pars, q. 46, articles 7 et 8.

*
* *

En lisant superficiellement ces deux articles du saint Docteur, quelques-uns pourraient croire que, selon lui, Notre-Seigneur durant la Passion n'a souffert que dans *la partie inférieure* de l'âme, et par ces derniers mots ils pourraient entendre seulement la *partie sensitive*. — Ce serait là l'opinion d'Aureolus que nous avons réfutée plus haut, en montrant qu'elle est contraire à l'Écriture et à l'enseignement du magistère ordinaire de l'Église selon lesquels Notre-Seigneur a souffert surtout des péchés des hommes.

Saint Thomas, nous l'avons vu, l'a affirmé nettement lui-même un peu plus haut (III[a], q. 46, a. 6, ad 4) en disant : « Le Christ a souffert des péchés de tous les hommes, et cette douleur dépassait celle de tous les cœurs contrits, car elle procédait d'une plus haute sagesse et d'une plus parfaite charité, qui sont en nous la mesure de notre contrition. » Cette souffrance, éprouvée à la vue

de l'offense faite à Dieu et de la perte des âmes, appartient manifestement, comme la contrition, non pas à la partie sensitive, mais à la partie purement spirituelle de l'âme, à la volonté qui aime et veut le bien spirituel, et même à la volonté surélevée par la grâce et la charité. La souffrance qui est de l'essence de la contrition est une souffrance non seulement spirituelle mais surnaturelle, car elle dérive immédiatement de l'amour surnaturel de Dieu et elle est proportionnée à cet amour.

S'ensuit-il que Jésus sur la Croix ait souffert des péchés des hommes dans la partie la plus élevée de l'âme, dans le sommet de ses facultés supérieures, *in ratione superiori*?

Scot et Suarez l'ont pensé. — Saint Thomas enseigne au contraire en ses différents ouvrages (1) que Notre-Seigneur n'a pas souffert du péché *in ratione superiori*, à la cime de son esprit; par elle, il possédait le Souverain Bien vu face à face et aimé par-dessus tout, comme le possèdent au ciel les bienheureux, qui ne souffrent plus du péché, bien qu'il leur déplaise comme à Dieu même (2).

Faut-il dire alors que, pour saint Thomas, la grande souffrance qu'éprouva Notre-Seigneur à la vue des péchés de tous les hommes n'appartenait qu'à la « raison inférieure »? — Cajetan (3) paraît bien conserver la pensée de son maître en disant : elle appartenait, selon lui, *à la raison inférieure du Christ dirigée par la raison supérieure.* Selon la terminologie de saint Augustin en effet, la raison

(1) III *Sent.*, d. 15, q. 2, a. 1; q. 3, a. 3, q. 2; — *Compendium Theologiae*, cap. 232; — *de Veritate*, q. 26, a. 9, ad 7, — III^{a}, q. 46, a. 7, c. et ad 2; — *Quodlibet* VII, a. 5.

(2) III^{a}, q. 46, a. 7, c : « Superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui objecti, scilicet Dei, qui non erat animae Christi causa doloris sed delectationis et gaudii. » — Ibid., ad 2 : « Ex parte proprii objecti... superior ratio in Christo passa non fuit. »

(3) Cf. Cajetan, in III^{am}, q. 46, a. 7, n° VI.

dite « inférieure » porte sur les choses temporelles, et le péché est chose temporelle; mais cependant la tristesse qu'éprouve le juste à la vue du péché vient de « la raison supérieure » qui contemple la loi éternelle de Dieu (1). Le péché fait souffrir le juste en tant surtout qu'il est une *offense* faite à Dieu.

Ce serait donc une grosse erreur de dire que Jésus n'a souffert que dans la partie sensitive de l'âme, celle qui est commune à l'homme et à l'animal; il a souffert des péchés de tous les hommes dans la partie purement spirituelle de l'âme, même en des régions très élevées de l'esprit, celles éclairées par les principes de la plus haute sagesse; cependant il n'a pas souffert en la cime même de l'esprit qui était béatifiée par la vue de Dieu face à face ou par la possession du Souverain Bien. On appelle cette cime le sommet de l'âme, *apex mentis*, par rapport aux facultés sensibles considérées comme inférieures; les mystiques l'appellent aussi parfois selon une autre métaphore le fond de l'âme, *fundus animae*, par rapport aux facultés sensitives et aux choses sensibles considérées comme extérieures.

Les saints au ciel ne souffrent plus du péché; il leur déplaît, mais ils n'en souffrent plus, parce qu'ils voient la victoire de la Miséricorde à l'égard des péchés remis et la splendeur de la Justice dans la peine due aux autres péchés (2).

(1) Cf. Cajetan, ibidem : « *Dolor ille de peccatis nostris* est *rationis inferioris* : quoniam objectum talis actus est *aliquid temporale*, scilicet offensa Dei. Nec obstat quod secundum rationes aeternas sit haec tristitia : quoniam *ratio inferior regulatur a ratione superiori* et ab illa sumit principia. Secundum enim objecta, scilicet temporale et aeternum, distinguuntur ratio superior et inferior, ut in I^a q. 79, a. 9 habes. »

(2) Cf. saint Thomas, I^a, q. 113, a. 7 : « Angeli non dolent neque de peccatis, neque de poenis hominum. Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum, non est nisi de his, quae contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati angelorum

Jésus dès ici-bas sur le Calvaire voyait déjà cette victoire et cette splendeur, et cependant la souffrance qu'il éprouva à la vue du péché fut immense, car il était en même temps *viator et comprehensor*, voyageur vers l'éternité et compréhenseur ou bienheureux; en d'autres termes il empêchait librement l'irradiation de la lumière de gloire sur la raison inférieure et les facultés sensitives; il ne voulait pas que cette lumière et la joie qui en dérivent adoucissent en quoi que ce soit par leur rayonnement la tristesse qui lui venait de toutes parts (1).

C'était là, les théologiens l'admettent généralement, un miracle, comme lorsque Jésus apaisa subitement la tempête; selon les lois naturelles de la vie de l'âme; la joie de la partie supérieure rayonne en effet sur l'inférieure, et inversement la souffrance de celle-ci a son retentissement sur la partie la plus élevée. Jésus volontairement et librement accomplissait ce miracle pour se livrer à la douleur, tout comme c'est librement qu'il voulut ressusciter Lazare ou le fils de la veuve de Naïm (2).

et aliorum beatorum : quia *voluntas eorum totaliter inhaeret ordini divinae justitiae; nihil autem fit in mundo, nisi quod per divinam justitiam fit aut permittitur.* Et ideo, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Sic igitur Angeli peccata et poenas hominum universaliter et absolute loquendo non volunt; *volunt* tamen, *quod circa hoc ordo divinae justitiae servetur,* secundum quam quidam poenis subduntur et peccare permittuntur. »

Comme l'expliquent les Carmes de Salamanque, le péché *déplaît* aux bienheureux comme à Dieu même, ils en éprouvent de l'éloignement, *displicentia*; mais cet éloignement n'est pas une tristesse, car celle-ci lui ajouterait une dépression qui moleste la nature, l'afflige et qui est incompatible avec la béatitude du ciel.

(1) Cf. saint Thomas, *Compendium Theologiae*, cap. 232 : « Ratio superior Christi plena Dei visione fruebatur, et hoc modo apprehendebat quidquid ad aliorum defectus pertinet, *secundum quod in divina Sapientia continetur,* secundum quam decenter ordinatum existit, et quod aliquis peccare permittatur et quod pro peccato punietur... (Sed Christus) permittebat unicuique inferiorum virium moveri proprio motu, secundum quod ipsum decebat. »

(2) Cf. saint Thomas, III*, q. 46, a. 8, ad 2 : « Verbum illud Philosophi

L'union de la suprême béatitude et de la plus profonde douleur était donc au-dessus des lois de la nature; ce miracle était, avant la résurrection du Sauveur, la suite du mystère de l'Incarnation du Verbe en une chair passible et mortelle; c'était une chose unique au monde, tout à fait exceptionnelle, mais on ne saurait trouver en elle de contradiction.

Il y aurait eu contradiction si Jésus s'était attristé et s'était réjoui du même objet considéré sous le même rapport. Mais en réalité, il souffrait de sa Passion en tant qu'elle était contraire à sa nature humaine et l'effet du plus grand des crimes; il s'en réjouissait en tant qu'elle était ordonnée, comme un sacrifice expiatoire, au salut du genre humain et qu'ainsi elle plaisait à Dieu (1).

De même, le vrai pénitent, lorsqu'il s'attriste de ses péchés, se réjouit quelquefois beaucoup de sa propre contrition en tant qu'elle procède de l'amour de Dieu (2).

(tristitia, si sit vehemens, non solum impedit delectationem contrariam, sed quamcumque) habet veritatem ratione *redundantiae* quae *naturaliter* fit ab una potentia animae in aliam. Sed hoc in Christo non fuit, ut supra dictum est. » En d'autres termes l'absence de cette redondance était miraculeuse. Les Carmes de Salamanque disent dans leur *Cursus theol., de Incarnatione*, disp. XVII, dub. IV, n° 47 : « Quod redundantia (gaudii rationis superioris) impedita fuerit contra connaturalem earum partium (animae) conversionem, *miraculum fuit*. Unde conjunctio summi gaudii et summae tristitiae in Christo non contingit absque miraculo saltem praesuppositive; sicut proportionaliter accidit in conjunctione status comprehensoris et status viatoris in eodem Christo. »

De plus, Notre-Seigneur aurait pu même empêcher son corps de souffrir sous les coups reçus, comme il l'a fait pour certains martyrs. Cf. III*, q. 47 a. 1 : « Spiritus Christi habebat potestatem conservandi naturam carnis suae ne a quocumque laesivo inflicto opprimeretur. »

(1) Cf. saint Thomas, *de Veritate*, q. 26, a. 9, ad 7 : « Secundum rationes aeternas in ratione superiori de ea (passione) gaudebat in quantum erat Deo placita. » — Item *Compendium theol.*, c. 232, et III*, q. 46, a. 8, ad 1.

(2) Cf. III*, q. 84, a. 9, ad 2, où saint Thomas plus longuement qu'ailleurs montre qu'une grande tristesse sensible et une grande joie sensible ne peuvent coexister en tant que la première entraîne le resserrement du cœur et l'autre sa dilatation. Mais il n'en est pas de même, ajoute-t-il, de la tristesse spirituelle et de la joie spirituelle dans la volonté; elles

Saint Augustin dit dans son livre *de Poenitentia*, c. 13 : « *Semper doleat poenitens et de dolore gaudeat* : Que le pénitent s'afflige toujours de ses fautes et qu'il se réjouisse de sa douleur. »

Ainsi Jésus dans la raison supérieure jouissait de sa Passion, qui plaisait à Dieu pour le rachat de l'humanité. De même il est dit des Apôtres : « Ils se retirèrent de devant le Sanhédrin, joyeux d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour le nom de Jésus. »

Notre-Seigneur souffrit donc surtout des péchés de tous les hommes, d'une souffrance qui dépassait celle de tous les cœurs contrits, puisqu'il voyait incomparablement mieux que nous tous la gravité du péché mortel, la multiplicité des crimes des hommes, et puisqu'il aimait beaucoup plus que nous Dieu son Père que le péché offense et nos âmes que le péché fait mourir.

Cependant, dans la raison supérieure Jésus ne souffrit pas de la *permission divine* du péché; cette divine permission est sainte; Dieu ne permet le péché qu'en vue d'un plus grand bien. Dès ici-bas, même pendant sa Passion, Jésus contemplait ce bien supérieur : la victoire de la Miséricorde et la splendeur de la Justice, c'est-à-dire la victoire suprême du Souverain Bien sur le péché, sur le démon et sur la mort. (Cf. I^a, q. 20, a. 4, ad 1.)

Il n'y a donc aucune contradiction en ce mystère, qui, comme celui de l'Incarnation, est en même temps un miracle qui dépasse toutes les lois naturelles et les lois communes de l'ordre de la grâce.

Nous voyons ainsi de mieux en mieux que la plénitude de grâce en Notre-Seigneur produisit deux effets en apparence contraires qui étaient comme les *deux pôles de la vie*

n'ont pas une pareille répercussion sur l'organisme et elles ne s'excluent que si elles portent formellement sur le même objet considéré sous le même rapport.

intérieure de Jésus, la suprême béatitude d'une part et de l'autre le désir ardent de la croix, désir de souffrir pour nous jusqu'à l'angoisse et la tristesse mortelle, pour que l'holocauste fût parfait.

*
* *

La souffrance et la paix du Christ, loin d'être contraires, s'harmonisaient admirablement.

Ces deux effets dérivaient en Notre-Seigneur de la même source radicale, la plénitude de grâce, et d'une façon plus prochaine ils procédaient de sa charité, de l'intensité de son amour de Dieu et des âmes. C'est ce qui montre le secret de leur intime union.

L'amour de Dieu préféré à tout *donne la paix*, car celle-ci n'est autre, avons-nous dit avec saint Augustin, que la tranquillité de l'ordre, l'harmonie admirable de tous les sentiments et de tous les vouloirs pleinement subordonnés à l'amour suprême, qui doit avoir la première place en notre cœur (1).

Or cet amour de Dieu était si ardent en la sainte âme du Christ, qu'en lui faisant supporter ses souffrances physiques, il les lui faisait oublier.

(1) Cf. saint Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 29, a. 3 : « Utrum pax sit proprius effectus caritatis. » Item, q. 28, a. 1 : « *Ex amore procedit et gaudium et tristitia.* Sed contrario modo. *Gaudium* enim ex amore causatur, vel propter praesentiam boni amati, vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest et conservatur. Et hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiae, per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiamsi sit absens. E contrario autem ex amore sequitur *tristitia*, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quod amatum, cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo modo deprimitur. Caritas autem est amor Dei, cujus bonum incommutabile est, quia ipse est sua bonitas. Et ex hoc ipso quod amatur, est in amante per nobilissimum suum effectum, secundum illud 1 Joan., 4 : « *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* » Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur est ex caritate. » Cf. *ibid.*, a. 3.

Mais par ailleurs cependant cet amour de Dieu très intense était pour Notre-Seigneur une *cause profonde de souffrance à la vue du péché*, à la vue de tous les crimes des hommes, qui nient pratiquement l'infinie bonté du Créateur, et qui essaient pour ainsi dire de lui arracher sa dignité de fin dernière pour la mettre dans une misérable satisfaction d'un instant (1).

De plus, ce n'était pas seulement l'amour de Dieu qui était tout à la fois dans le Sauveur principe de paix et de souffrance intense, c'était aussi *son amour des âmes*.

Sur sa Croix Notre-Seigneur éprouva certainement une immense joie en disant : *Tout est consommé*. Il y a en effet plus de joie à donner qu'à recevoir, à aimer qu'à être aimé, et plus ce que l'on donne est précieux, durable, immortel, plus on a de la joie à en faire part aux autres. Or Jésus, en mourant pour nous, nous méritait à tous la vie éternelle, il ramenait sur nous le fleuve de la Miséricorde divine. Il était venu pour que nous ayons la vie, pour que nous l'ayons en abondance, avait-il dit; il éprouva certainement une immense et très sainte joie de se donner ainsi. « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis », disait-il; et du haut de la Croix il semblait redire ces paroles : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine. » Depuis lors le Sacré-Cœur ne cesse de nous dire : « Ce n'est que dans ce Cœur d'un Dieu que les âmes trouveront le remède pour adoucir leurs souffrances et fortifier leur faiblesse; qu'elles me tendent la main, moi-même je les y conduirai. »

Par ailleurs pourtant cet amour intense des âmes a fait beaucoup souffrir Notre-Seigneur à la vue du péché, qui

(1) *Ibid.*, q. 28, a. 2 : « Gaudium caritatis potest habere permixtionem tristitiae, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni, vel in nobis, vel in proximis quos tanquam nos ipsos diligimus. »

les ravage et leur donne la mort, en les détournant de Dieu et les précipitant dans un abîme de misères aussi inexprimable que la gloire dont il est la privation. La pensée des âmes qui ne profiteraient pas du sacrifice de la croix, de sa valeur pourtant infinie et surabondante, fit souffrir Notre-Seigneur dans la mesure de son amour pour nous. Or cet amour dépassait incomparablement celui qui est au cœur de tous les saints et de tous les anges réunis. Sa souffrance intérieure fut proportionnée à l'intensité de sa charité et à la gravité des péchés de tous les hommes qu'il avait pris sur lui pour les expier (1).

Le désir de mourir pour nous sur la Croix fut toujours vivant au cœur du Christ, même sur le Thabor, à l'instant de la transfiguration. Comme le rapporte saint Luc, IX, 30 : « Pendant qu'il priait, l'aspect de son visage changea, ses vêtements devinrent éblouissants de blancheur. Et voilà que deux hommes conversaient avec lui : c'étaient Moïse et Élie apparaissant dans la gloire, *ils parlaient de sa mort prochaine qui devait arriver à Jérusalem.* » Peu après (Luc, IX, 45), Jésus prédit de nouveau à ses disciples cette douloureuse mort.

La plénitude de grâce fut donc en Jésus source de béatitude parfaite et de souffrance intense. Louis Chardon, O. P., au XVII^e^ siècle a fait de cette sublime pensée l'âme de son chef-d'œuvre *La Croix de Jésus*. « La même onction

(1) C'est cette richesse surnaturelle infinie qu'a cherché à traduire la fameuse mélodie du Graal, c'est-à-dire de la coupe sainte, où selon la légende fut recueilli le sang du Christ blessé par la lance. Cette mélodie fut composée au Moyen-Age, à l'époque de la construction des cathédrales, par un grand artiste inconnu pour accompagner l'*Amen*, d'où son nom d'*Amen-Dresden*, l'Amen de Dresde. — Elle n'appartient donc pas à Wagner, encore moins à Mendelssohn, qui n'ont pas manqué de l'inscrire dans leurs œuvres, le premier dans *Parsifal*, le second dans sa *Réformation*. Elle vient de plus haut, d'un génie chrétien, qui semble l'avoir composée sous une inspiration divine, comme s'il l'avait entendue en une véritable extase.

de grâce, dit-il (1), qui est en Notre-Seigneur principe de joie, lui a été une source de tristesse. Si d'un côté elle dispose son âme à jouir de la perfection du bonheur éternel, d'un autre elle répand en ses puissances des souffrances sans nom. Il est oint pour être immortel; il est oint aussi pour mourir..... Les anciens employaient deux sortes d'huile, l'une pour les festins, l'autre pour la sépulture des morts. L'âme sainte de Jésus a été ointe de ces deux sortes d'huile : de *la conviviale* en l'amour béatifique et de *la mortuaire* en l'amour qu'il a eu pour la justice... Il a l'onction qui le rend impassible; il a l'onction qui le fait susceptible de souffrance. Il reçoit l'huile pour la gloire, et il reçoit l'huile pour la croix. »

Sa charité fut pour lui le principe des joies les plus hautes et la source de la tristesse la plus profonde, portée par amour pour notre salut.

Cette haute pensée est celle qui se retrouve en ces vers de Polyeucte, quelques instants avant son martyre :

> Je n'adore qu'un Dieu, maître de l'univers,
> Sous qui tremblent le ciel, la terre et les enfers;
> Un Dieu qui, nous aimant d'une amour infinie,
> Voulut mourir pour nous avec ignominie,
> Et qui, par un effort de cet excès d'amour,
> Veut pour nous en victime être offert chaque jour (2).

(1) *La Croix de Jésus*, 1re entretien, ch. XI fin.

(2) Polyeucte, parlant des plaisirs terrestres, dit ailleurs :

> Source délicieuse, en misères féconde,
> Que voulez-vous de moi, flatteuses voluptés?

Il y a en effet ici, comme l'a noté, avant Corneille, Richard de Saint-Victor dans son opuscule *de Quatuor gradibus violentae caritatis*, l'union inverse de la joie et de la tristesse. Ce renversement, qui va parfois jusqu'à d'étranges perversions, montre plus encore par contraste le prix de la véritable antithèse, de celle réalisée sur la Croix : source la plus amère en délices féconde, si bien chantée par la liturgie :

> Te adorandam, te crucem vivificam,
> Per te redempti, dulce decus saeculi,
> Semper laudamus, semper tibi canimus :
> Per lignum servi, per te sumus liberi.

Ce mystère, vu du dehors, comme un vitrail d'église, semble inintelligible et presque contradictoire; vu au contraire du dedans sous sa vraie lumière par ceux qui en ont quelque expérience, il est l'expression de la plus haute et de la plus divine harmonie, celle de la Miséricorde et de la Justice, de la force et de la douceur, de la souffrance la plus profonde et de la paix qui rayonne pour l'éternité.

*
* *

La grande leçon du Calvaire.

Fortis est ut mors dilectio : ce qui frappe surtout dans cet amour de Jésus, qu'il se porte vers son Père ou sur nos âmes, c'est l'union merveilleuse et très intime de la plus profonde tendresse et de la force la plus héroïque dans la souffrance et dans la mort : *Fortiter et suaviter.*

Ces deux qualités de l'amour sont trop souvent séparées chez nous, et pourtant elles ne peuvent vivre que très intimement unies. La tendresse sans la force devient langueur et mièvrerie, la force sans aucune suavité devient rudesse et amertume (1).

Nul ne peut dire ce qu'a été la tendresse de l'amour filial de Jésus pour son Père ; s'il aimait tendrement la Vierge Marie, combien plus encore son Père, auquel il rendait une perpétuelle action de grâces et adoration ! Cette tendresse surnaturelle se déversait et se déverse toujours sur les âmes, non pas seulement sur celles d'un pays ou d'un temps, sur un groupe restreint de quelques amis,

(1) Voir sur ce point L. Chardon, *La Croix de Jésus*, 3e entretien, ch. VIII, où il est montré comment Dieu veut la tendresse de ses créatures, pour les unir à sa force, et comment il transforme cette tendresse en force divine. « Il veut que l'amour *intensif* marche en l'âme parfaite de pair avec l'amour *appréciatif* et que la tendresse des sentiments s'accorde avec la préférence du jugement. »

mais sur les âmes de toutes les générations pour leur donner la vie éternelle.

Cet amour très tendre du Christ est aussi plus fort que la mort, plus fort que le péché et que l'esprit du mal. C'est lui qui a porté Notre-Seigneur à s'offrir en victime pour satisfaire à notre place, pour nous sauver, en donnant à Dieu une réparation infinie, qui lui plaise plus que tous les péchés ne lui déplaisent : *Cor Jesu, fornax ardens caritatis* : ce sont toutes les tendresses et toutes les énergies de l'amour, admirablement fondues. Le Cœur du Sauveur est ainsi le miroir le plus pur de la Miséricorde et de la Justice, les deux grandes vertus de l'amour incréé de Dieu.

Les membres du corps mystique du Christ doivent participer à sa vie de plus en plus, pour lui devenir semblables. La sainte humanité du Sauveur nous communique progressivement les grâces qu'elle nous a méritées sur la Croix. C'est là l'influx de la tête du corps mystique sur les membres de ce corps. Par cet influx Notre-Seigneur veut nous assimiler à lui de plus en plus, par le baptême, l'absolution, la communion fréquente, les croix ou purifications nécessaires à notre avancement, jusqu'à l'extrême-onction et à notre entrée au ciel. Dans la vie de beaucoup de saints on voit cette assimilation progressive par une certaine reproduction en eux des mystères de l'enfance de Jésus, de ceux de sa vie cachée, puis de sa vie apostolique et enfin de sa vie douloureuse (1).

Or une des grandes marques de l'esprit de Jésus dans une âme, c'est précisément la reproduction en elle des deux effets qui dérivaient en Notre-Seigneur de la plénitude de grâce.

(1) Voir la récente encyclique de sa S. S. Pie XI, juin 1928, encyclique *Miserentissimus Redemptor* sur la réparation due à Dieu par tous les hommes.

D'abord *la paix*, la tranquillité de l'ordre de tous les sentiments et de tous les vouloirs de mieux en mieux subordonnés à l'amour de Dieu et des âmes en Dieu, amour toujours grandissant, par l'influence actuelle du Christ.

Ensuite *l'acceptation de la croix*, pour suivre le Maître, comme il l'a dit; acceptation *avec patience*, autrement la peine augmente sans aucun fruit; *avec reconnaissance*, car il y a là une grâce cachée, on le verra mieux plus tard quand on aura surnaturellement porté le fardeau; *avec amour*, car la croix, c'est Jésus crucifié qui vient à nous, pour reproduire en nous ses propres traits. C'est cet amour qui donne l'abandon et la paix. Là se trouve la vraie sagesse, la divine contemplation (1).

L'austère Louis Chardon, dit avec profondeur à ce sujet, en commentant saint Paul : « Après avoir admiré les inclinations violentes et insatiables de l'esprit de Jésus vers la Croix nous aurons beaucoup de jour pour concevoir comment il en ménage *la distribution* aux âmes qui lui appartiennent par les liens de la grâce... Nous entendrons pareillement comment est-ce que *tant plus que ces âmes ont d'élévation en l'union qu'elles ont à son esprit, elles contractent plus d'obligations à souffrir...* Aussi serait-ce un *désordre dedans la grâce*, et parmi les maximes du saint amour, *si des membres nourris de délicatesse étaient liés à un chef percé d'épines...*

« Ils sont sanctifiés par *la même grâce*, laquelle est en lui comme en sa source universelle. Or, cette grâce de Chef est communiquée à Jésus pour la fin de son office, à ce qu'il satisfasse, pour les péchés des membres, à la jus-

(1) Cf. B^x Grignion de Montfort, *L'Amour de la divine sagesse*, II^e P., ch. VI : « Moyens d'obtenir la divine sagesse : 1° un désir ardent, 2° une prière continuelle, 3° une mortification universelle, 4° une tendre et véritable dévotion à la sainte Vierge. »

tice rigoureuse de Dieu. En suite (par suite), il contracte l'obligation amoureuse de souffrir, qui était cause à son esprit d'un poids violent, lequel le transportait continuellement à la Croix. *Il faut donc de nécessité que cette grâce fasse la même pente* et exerce la même rigueur dans les âmes prédestinées, *afin que le corps mystique ne paraisse point un tout entièrement monstrueux* en l'ordre de la grâce, où l'esprit de Jésus serait *contraire à soi-même, tout autre dedans les membres que dedans le chef...*

« Ainsi, parce que la grâce découle de l'âme de Jésus, comme de sa source originelle, où elle produit un poids qui regarde la fin pour laquelle il s'est fait homme, *c'est une nécessité* qu'elle se ressente de cette disposition en ceux qui sont faits dignes d'y participer (1). »

C'est là un effet de la *grâce chrétienne* comme telle. La grâce de par son essence est une participation de la nature divine, mais, en tant qu'elle nous est transmise par le Christ, elle a une *modalité spéciale* qui nous *configure à lui*, comme le montre saint Thomas, lorsqu'il se demande si la grâce sacramentelle, en particulier la grâce *baptismale*, comme telle, ajoute quelque chose à la grâce des vertus et des dons, telle que la possédait Adam avant le péché (III^a, q. 62, a. 2).

L. Chardon ajoute et rattache ainsi la doctrine d'un Tauler ou d'un saint Jean de la Croix à celle de saint Thomas : « Et parce que cette sorte de grâce ne peut être oisive dedans une âme... elle est *avide de croître*, et *ne pouvant recevoir d'agrandissement considérable sans l'aide des croix,... Dieu ne manque point d'abandonner l'âme* à sa propre faiblesse, *dedans la nudité de la grâce*

(1) *La Croix de Jésus*, édition première, p. 119-121. — Édition nouvelle (Lethielleux), t. I, p. 14, 29, 43, 136; t. II, p. 376, 450.

dont il suspend les effets sensibles. C'est à dessein de l'apprendre à se connaître et à se déprendre d'elle-même et d'avoir... de l'adhérence à lui seul... L'Union se trouve plus serrée et plus intime quand il y a plus de séparation de toute autre chose.

« D'où vient que le *même amour* est tout à la fois principe de vie et principe de mort...; *unissant et séparant...* détachant et causant l'adhérence... Et la sainteté de Dieu communiquée à ses créatures produit une privation générale de tout ce qui est incompatible avec sa pureté immaculée (1).

« Glorieuse mort... Riche d'une fécondité divine... Mort enfin qui a plus de présence que d'absence; plus d'union que de séparation... Mort pourtant plus cruelle que celle qui est le devoir commun de la nature... Elle ne laisse que des tristes désolations dedans les âmes! Néanmoins, étant bien instruites des *propriétés de l'Amour sacré*, et de *la fin* que prétend la sainteté de Dieu *en toutes ces épreuves*, elles ne voudraient point avoir changé pour un temps leur martyre rigoureux aux délices enivrants du Paradis, ni les cruelles atteintes de leur mort à la vie heureuse de la gloire (2). »

Il est aisé de voir l'application de ce principe en la vie de Marie (3). Comme le dit l'historien qui répare l'oubli où

(1) *La Croix de Jésus,* ibid., p. 125–128.

(2) Ibid., p. 146-147.

(3) L. Chardon, *ibid.*, dans le premier de ses trois « entretiens » montre ce qu'a été l' « amour séparant », principe de croix en l'âme de Marie et des Apôtres; il y a là dix chapitres d'une grande profondeur sur le martyre intérieur de la Sainte Vierge. Dans le troisième de ses « entretiens » il décrit admirablement à la lumière du même principe les grands sommets de la vie intérieure d'Abraham, d'Élie, de Jacob, de Benjamin, de l'Épouse des Cantiques, de Marthe et de Madeleine. Pages admirables où la théologie mystique doctrinale apparaît comme le couronnement normal de la théologie tout court, telle que l'ont conçue saint Augustin, saint Thomas et tous les grands maîtres. Le chapitre sur Élie (3e entr.,

était tombée l'œuvre de Chardon : « Jamais peut-être, l'activité séparante, simplifiante, dépouillante de la grâce n'aura été analysée avec plus de pénétration (1) ».

Qu'on relise doucement le beau chapitre de *l'Imitation de Jésus-Christ* (l. II, c. 9) : « Du petit nombre de ceux qui aiment la Croix de Jésus », et l'on verra que la marque de l'esprit du Christ c'est la paix et l'abandon dans la souffrance, dans l'accablement de la passion qui se reproduit à des degrés divers dans les âmes pour les purifier et pour les faire travailler au salut du prochain en Notre-Seigneur, avec lui et par lui, par les moyens dont il s'est lui-même servi. Jésus est ainsi en un sens en agonie jusqu'à la fin du monde dans son corps mystique, jusqu'à ce que celui-ci soit pleinement purifié et glorifié, jusqu'à ce que se réalise parfaitement la parole du Maître. « J'ai vaincu le monde » par la victoire définitive sur le péché, sur le démon et sur la mort.

De ce point de vue tout surnaturel de la foi, que l'on contemple comme avec l'œil de Dieu ce que nous dit la sainte liturgie, et l'on verra en quoi elle dépasse infiniment les plus sublimes élans de la poésie humaine :

Salve Crux sancta, salve mundi gloria,
Vera spes nostra, vera ferens gaudia,
Signum salutis, salus in periculis,
Vitale lignum vitam ferens omnium.

ch. 25) est remarquable. On y lit non sans surprise : « Moïse disait bien : « Effacez-moi du livre de vie » ; saint Paul demandait bien à être anathème pour ses frères ! Mais c'étaient là des souhaits qui ne pouvaient avoir d'autre effet que de témoigner l'excès d'amour de ces âmes pour leurs frères... Il n'en est pas ainsi pour Élie. Il y a près de trois mille ans qu'il est privé de la vue de Dieu, et il en sera privé jusqu'à la fin du monde, pour satisfaire des désirs qui participent de l'immensité divine... Élie est réservé... pour lutter contre l'Antéchrist. » On peut trouver que Chardon est bien affirmatif pour la matérialité du fait ; nous ne citons ce texte que pour l'idée qu'il suggère.

(1) H. Bremond, *Histoire litt. du sentiment religieux en France*, t. VIII, p. 43. Je ne sais si Chardon avait lu saint Jean de la Croix, en tout cas il était nourri de Tauler, dont il exposa la doctrine.

Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis : nulla silva talem profert fronde, flore, germine : dulce lignum, dulces clavos, dulce pondus sustinuit.

O magnum pietatis opus! Mors mortua tunc est, in ligno quando mortua Vita fuit.

Nos autem gloriari oportet in Cruce Domini nostri Jesu Christi.

Crux benedicta nitet, Dominus qua carne pependit, atque cruore suo vulnera nostra lavit.

Quand votre âme pliera sous le poids, appuyez-vous sur votre crucifix.

Concluons avec le B^x^ Grignion de Montfort (*L'Amour de la divine Sagesse*, 2^e^ P., ch. v) : « La Sagesse incarnée a pris la croix pour son trésor et l'a épousée avec des amours ineffables dans son Incarnation; elle l'a portée et recherchée avec une joie indicible, pendant toute sa vie qui n'a été qu'une croix continuelle... Enfin elle a été attachée et comme collée à la croix; elle est morte avec joie dans les embrassements de sa chère croix comme sur un lit d'honneur et de triomphe... Ne croyez pas qu'après sa mort, pour mieux triompher, elle soit détachée de la croix, qu'elle ait rejeté la croix... Elle ne veut pas que l'honneur de l'adoration, même relatif, soit rendu aux créatures, quelque relevées qu'elles soient, comme sa très sainte Mère; ce grand honneur n'est réservé ni dû qu'à sa chère croix. Elle fera cesser, au grand jour du jugement, le culte des reliques des saints, même les plus respectables; mais pour celui de la croix, elle commandera aux premiers séraphins et chérubins d'aller dans le monde, ramasser les morceaux de la vraie croix, qui, par sa toute-puissance amoureuse, seront si bien réunis qu'ils ne feront plus qu'une seule croix, et la croix même sur laquelle elle est morte. Elle fera porter cette croix en triomphe par les anges... Elle se fera précéder de cette croix, posée sur une nuée la plus éclatante qui ait jamais paru, elle jugera le monde avec elle et par elle. Quelle

sera alors la joie des amis de la croix... La Sagesse éternelle en attendant ce jour... veut que la croix soit le signal, le caractère et l'arme de tous ses élus... Elle a renfermé tant de trésors, de grâces de vie dans la croix qu'elle n'en donne la connaissance qu'à ses plus grands favoris... Oh! qu'il faut être humble, petit, mortifié, intérieur et méprisé du monde, pour connaître le mystère de la croix!... Elle opère pour celui qui la porte *un poids éternel de gloire* dans le ciel. »

CHAPITRE V

L'Amour de Dieu et le Corps mystique du Christ

Multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra.
(Rom., XII, 5.)

L'Église fondée par Notre-Seigneur est une *société extérieure, visible, hiérarchique*, dans laquelle l'autorité suprême appartient au successeur de Pierre, société qui a pour mission de conserver et de répandre la *doctrine évangélique* et *de sanctifier* les fidèles par l'administration des Sacrements, l'oblation du Saint-Sacrifice, et la direction des âmes. — Les protestants, qui ne veulent pas admettre la hiérarchie visible de l'Église, méconnaissent les paroles de Jésus : « *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle* (1). » « *J'ai prié pour toi, pour que ta foi ne défaille pas, et pour que, une fois converti, tu affermisses tes frères* (2). » Après la Résurrection il fut aussi dit à Pierre : « *Pais mes agneaux... Pais mes brebis* (3). » Pierre a été ainsi constitué Pasteur suprême, Vicaire de Jésus-Christ, et ces paroles divines ont été dites pour lui et pour ses successeurs jusqu'à la fin des temps : « *portae inferi non praevalebunt* ».

Mais l'Église, tout en étant visible par son côté extérieur, est une *société spirituelle* essentiellement ordonnée à la vie de l'éternité; comme dit saint Paul, elle est un

(1) Matth., XVI, 18. — (2) Luc, XXII, 32. — (3) Jean, XXI, 15, 17.

corps mystique, dont les membres sont unis par la vie surnaturelle au Saint-Esprit, qui est l'âme de ce corps, au Christ, qui en est à la tête, en communion avec les âmes du purgatoire et les saints du ciel. C'est là une doctrine des plus fondamentales et des plus sublimes de notre sainte religion. Essayons de la rendre saisissable, et voyons : 1° Ce qu'est le corps mystique du Christ ; 2° Comment se fait l'incorporation des fidèles au Christ, quel est le rapport des membres à la tête ; 3° Qu'est-ce que la Communion des Saints, ou quel est le rapport des membres entre eux, et comment tout concourt dans ce corps spirituel au progrès de l'amour de Dieu.

***

Qu'est-ce que le Corps mystique du Christ?

Cette expression, si souvent employée par saint Paul, montre la ressemblance de l'Église avec notre corps physique, ou avec un corps moral, comme une famille ou une patrie. (Cf. I Cor., XII, 27; Eph., IV, 15-16; VI, 5; Col., IV, 18-19, etc...)

Notre corps physique est un assemblage d'organes et de membres qu'anime un même principe, l'âme, dont les plus hautes fonctions s'exercent dans la tête, qui voit, entend, dirige les membres et transmet l'influx nerveux à tout l'organisme. Les organes ne forment réellement un corps, que parce qu'ils sont vivifiés par la même âme et réunis vitalement à la tête. Lorsque, avec la vieillesse, l'organisme s'use, on remplace en lui ce qui est détérioré par des instruments artificiels, qui ne font point partie du corps de l'homme, car ils n'en reçoivent pas l'influx vital.

Dans un corps moral, comme une famille ou une patrie, il y a aussi des membres, animés d'un même esprit de

famille ou d'un même esprit national et groupés sous la direction d'un chef ou d'une tête. Dans une famille, le père, la mère, les enfants, forment un ensemble dont toutes les parties sont unies par les liens du sang, de l'affection, de l'intérêt commun, de l'honneur, des ancêtres, du nom, de la ressemblance. Ces liens sont en même temps des principes vitaux, qui animent tout. La famille forme vraiment un corps moral dans lequel on vit d'affection, de dévouement, de souvenirs, de tout ce qui unit. — Il doit en être de même dans la patrie, dont nous sommes les débiteurs selon son excellence et les bienfaits de toutes sortes que nous avons reçus d'elle. « Après Dieu, dit saint Thomas, c'est à nos parents et à la patrie que nous devons le plus » (IIª IIᵃᵉ, q. 101, a. 1). Le vrai patriotisme est la vertu morale de piété filiale, qui, sous la lumière de la foi surnaturelle et de la prudence chrétienne, est, comme chez un saint Louis, chez une sainte Jeanne d'Arc, une vertu infuse, parfaitement subordonnée à l'amour de Dieu et de tous les hommes en lui.

L'Église forme un corps supérieur encore, qui réunit les âmes et les patries pour les introduire dans le royaume de Dieu. Ce corps supérieur est appelé *corps mystique*. Pourquoi? Parce que, dans l'Église, *le principe qui anime tout* est essentiellement mystérieux, et infiniment supérieur, infiniment plus unitif que l'âme de notre corps, ou que l'esprit d'une famille ou d'une nation. L'âme du corps mystique est *le Saint-Esprit sanctificateur*, qui habite dans toutes les âmes justes, mais qui exerce ses fonctions les plus hautes par *l'Humanité du Christ*. Le Saint-Esprit est la source des grâces, il répand la charité dans les cœurs, mais toujours par l'intermédiaire de *la sainte âme du Sauveur*, qui est vraiment comme la *tête du corps mystique*. Jésus en effet a reçu la plénitude de la grâce sanctifiante, qui est ordonnée à la sanctification de toute l'humanité. Nous entrons dans ce corps par le baptême,

qui, en nous appliquant les mérites du Sauveur, nous remet le péché originel et nous fait enfants de Dieu (1).

Il y a dans ce corps mystique une grande diversité, mais une très profonde unité, c'est ce qui en fait *l'harmonie.*

La diversité est celle des nations et des races les plus différentes, groupées par le baptême sous un seul Esprit, sous un seul chef. Saint Paul dit : « Soit juifs, soit grecs, soit esclaves, soit libres, tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit. Ainsi le corps n'est pas un seul membre, mais il est formé de plusieurs » (I Cor., XII, 13). C'est pourquoi, à la Pentecôte, les Apôtres parlent miraculeusement plusieurs langues inconnues, pour montrer que l'Évangile devait être prêché à toutes les nations malgré les différences de races, de coutumes, de mœurs, d'institutions.

La diversité est aussi celle des fonctions. Ainsi saint Paul, ibid., et Éphésiens IV, II, décrivant les détails de ce corps mystérieux, nous parle des fonctions subordonnées des yeux, des mains, des pieds. Ces derniers symbolisent ceux qui, dans la vigne du Seigneur, sont voués à la vie active; le pied ne peut dire : « puisque je ne suis pas main, je ne suis pas du corps. » La main ne doit pas non plus vouloir faire la fonction des yeux. Que serait un corps sans la diversité des fonctions, un corps humain dans lequel tous les membres auraient la dignité de l'œil? mais l'œil lui-même ne pourrait exister.

L'unité la plus profonde règne et doit régner de plus en plus dans cette diversité. Tous les chrétiens sont parents, frères, membres d'un même corps. Ces membres sont ou doivent être unis bien plus étroitement encore

(1) Saint Thomas dit souvent : « *Christus et Ecclesia est una persona mystica* »; cf. *in Epist. ad Coloss.*, I, lect. 6; III^a, q. 19, a. 4; q. 48, a. 1, a. 2, ad 1; q. 49, a. 1; q. 69, a. 2. — Sur l'application mystique de cette doctrine cf. Louis Chardon, O. P., *La Croix de Jésus*, 1^re entretien, ch. I à VI.

qu'on ne l'est dans une famille humaine. Il doit y avoir entre eux, comme on l'enseigne communément, *unité de foi*, *unité d'obéissance* à la hiérarchie, *unité de culte*, surtout par la sainte messe, *unité de nourriture* par la communion, *unité de vie*, puisque chacun doit se nourrir de Jésus-Christ; *unité de sentiments, d'affection, d'intérêts supérieurs et éternels, d'espérance et de charité*. Tous ayant à vivre de la grâce et plus tard de la gloire, il y a aussi pour eux *unité de fortune*, les mérites du Christ, et *unité d'héritage*, la vie éternelle.

Ainsi donc, comme nos membres forment un corps physique, de même tous les fidèles, unis dans la foi, l'espérance et la charité, forment le corps mystique de Notre-Seigneur; ils sont ses membres; bien plus, ils sont les *membres les uns des autres*, « *singuli autem alter alterius membra* » (Rom., XII, 5), comme les doigts de la main se prêtent un mutuel secours.

***

Comment se fait l'incorporation au Christ?

Jésus a dit : « Je suis la vigne dont vous êtes les rameaux; celui qui reste en moi et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit » (Jean, XV, 5). Il pria son Père avant la Passion en disant : « Qu'ils soient un comme vous, mon Père et moi nous sommes un; la lumière que vous m'avez donnée, je la leur ai donnée, pour qu'ils soient un, comme nous sommes un » (Jean, XVII, 21).

Saint Paul (Rom., VI, 5) dit aussi que l'incorporation au Christ se fait par une union semblable à la greffe, qui mêle intimement deux vies jusqu'à les confondre, et qui absorbe dans la vie du tronc celle du rameau greffé. « Si la racine est sainte, les branches le sont aussi. Si une

branche d'olivier sauvage a été entée sur l'olivier franc, elle participe à sa sève » (Rom., xi, 16-24).

Les chrétiens vivent d'une vie nouvelle; le Christ vit en eux par la foi. Il doit être le principe de leurs pensées, de leurs paroles, de leurs actes. Voyons comment le Christ exerce ses fonctions de tête de l'Église, et comment les membres de son corps sont de plus en plus vivifiés par lui.

Jésus a tout d'abord exercé ses fonctions de tête de l'Église en méritant et satisfaisant pour nous. Les mérites du Sauveur avaient une *valeur infinie*, parce qu'il était *le Verbe* fait chair, et Il a pu nous *communiquer ces mérites en stricte justice*, parce qu'Il était constitué *tête de l'humanité*. De même qu'autrefois Adam, constitué tête de l'humanité, nous a fait perdre par son péché la vie de la grâce, ainsi la justice ou sainteté de Jésus a pu se répandre sur nous et rendre à tous la vie surnaturelle. La substitution du Christ mourant pour nous s'explique admirablement à la lumière de cette doctrine révélée : Jésus a reçu *la grâce capitale*, qui le constituait tête de l'humanité, et devait se déverser sur ses membres. « De sa plénitude nous avons tous reçu » (Jean, i, 16). « Dieu l'a donné pour chef suprême à l'Église, qui est son corps » (Ephés., i, 23).

Jésus exerce encore actuellement ses fonctions de tête ou chef de l'Église, en intercédant pour nous, et en nous communiquant les grâces qu'Il nous a méritées sur la Croix. Il nous les communique comme l'instrument animé toujours uni à la divinité, source de toute grâce. Ainsi dans notre corps, la tête communique aux membres l'influx vital, qui a son principe dans l'âme. — Pour le bien entendre, il faut distinguer en Notre-Seigneur sa divinité et son humanité.

Jésus, comme Verbe, habite ainsi que le Père et le Saint-Esprit au plus intime de notre âme; Il est plus intime à elle qu'elle-même, lui conserve sa vie naturelle

et surnaturelle, et la porte par la grâce opérante aux actes les plus profonds, les plus secrets, qu'elle ne pourrait produire d'elle-même (I^a II^ae, q. 111, a. 2).

Quant à *l'humanité du Sauveur*, elle est, dit saint Thomas (III^a, q. 43, a. 2, q. 48, a. 6), l'instrument toujours uni à la divinité par lequel toutes les grâces nous sont communiquées. De même que les sacrements, l'eau du baptême par exemple et la formule sacramentelle, sont *cause physique instrumentale* de la grâce sacramentelle, en ce sens que Dieu se sert de cette eau et de cette formule, leur communique une vertu divine transitoire, pour produire cette grâce (III^a, q. 62, a. 4) ; ainsi l'humanité du Sauveur et surtout les actes de sa sainte âme sont *cause physique instrumentale* de toutes les grâces que nous recevons, soit par les sacrements, soit en dehors d'eux.

Un grand artiste comme Beethoven se sert d'un instrument pour nous transmettre sa pensée musicale, un grand penseur a son style à lui, sa langue spéciale qu'il manie à son gré pour s'exprimer ; de même Dieu a ses instruments pour la production des effets proprement divins qui ne relèvent que de lui. Les sept sacrements sont ainsi comme les cordes d'une lyre que lui seul sait animer, surélever par sa touche divine ; quant à l'humanité du Sauveur, elle est un instrument conscient et libre toujours uni à la divinité pour la production de tout effet surnaturel quel qu'il soit. Les grâces que Jésus nous a méritées sur la Croix, il nous les communique ainsi. Toute illumination de l'intelligence, toute grâce d'attrait, de consolation ou de force nous est transmise ainsi par la sainte âme du Sauveur. C'est pour chacun de nos actes salutaires une influence constante, beaucoup plus profonde que celle qu'exerce la meilleure des mères sur son enfant, lorsqu'elle lui apprend à prier. Les tressaillements du Sacré-Cœur, les pensées et les désirs de l'âme de Jésus nous transmettent chaque jour la vie surnaturelle. Et comme

des grâces toujours nouvelles sont incessamment accordées aux âmes, il y a une activité du Christ qui ne cesse pas.

Cette activité du Sauveur transmet aux infidèles les lumières de la foi, aux pécheurs la contrition qui justifie, aux justes la charité persévérante, aux âmes du purgatoire l'indulgence qui délivre, aux saints du ciel la gloire qui est le couronnement de la grâce. — Jésus, au cours des âges, éclaire ainsi et réchauffe tout ce qui vit surnaturellement. Il est le soleil spirituel des âmes, toujours le même au-dessus des générations qui passent. Son influence s'exerce surtout par *le Sacrifice de la Messe*, qui perpétue en substance celui de la Croix jusqu'à la fin des temps. C'est le sacrifice unique, non pas précisément renouvelé, mais continué en substance (*idem nunc offerens*), perpétué en quelque sorte au-dessus du temps, et appliqué aux générations qui se succèdent; il est comme la source d'eau vive intarissable, à laquelle tous peuvent et doivent venir se désaltérer. Mais l'influence du Sauveur n'est pas restreinte au sacrifice de la messe et aux sacrements; il est des peuples qui ne connaissent encore ni l'Eucharistie, ni le baptême, ni l'absolution, il n'en est pas qui soient entièrement soustraits à l'influence du Verbe fait chair; les peuples les plus dégradés reçoivent du Christ des éclairs surnaturels, des grâces actuelles ordonnées au salut (1).

Vraiment le Christ exerce sans discontinuer cette influence de la tête sur le corps tout entier.

Et de même que la Vierge corédemptrice nous a mérité d'un mérite de convenance tout ce que le Christ nous obtenait en stricte justice, ainsi transmet-elle toutes les grâces que nous recevons; elle est comme le cou virginal qui unit le chef aux membres, les Pères disent qu'elle est

(1) Cf. Hugon, O. P., *La causalité instrumentale*, p. 110..., 201.

l'aqueduc des grâces. Le B^x Grignon de Montfort surtout a mis cette doctrine en vive lumière.

***

Si telle est l'influence de Jésus et de Marie dans le corps mystique, *comment les membres reçoivent-ils la vie*? Ils la reçoivent *par une sanctification progressive*.

Le baptême leur donne la vie de la grâce et efface le péché originel en remettant la peine capitale due au péché. Si l'on meurt sitôt après le baptême, on va au ciel tout droit; l'âme jouit de la suprême béatitude en attendant que le corps lui-même soit ressuscité et glorifié. Si, après le baptême, l'âme retombe dans le péché, pour obtenir le pardon de la faute elle doit l'avouer et s'en repentir, et s'il y a dans sa contrition une charité intense, elle peut même obtenir la remise de toute peine, parce qu'elle s'approprie, par l'amour et la douleur du péché, les mérites et satisfactions du Christ Jésus. L'Eucharistie surtout nous fait parvenir à cette conformité de volonté avec le Sauveur. Mais la délivrance du péché, pour être parfaite, et l'incorporation au Christ, pour être intime, doit suivre les trois phases de la vie purgative, illuminative et unitive. Avant de nous communiquer la vie glorieuse, Jésus nous communique la vie de la grâce qu'il vécut ici-bas au milieu des luttes.

Il faut d'abord, dit saint Paul, mourir de plus en plus à l'homme terrestre, « dépouiller le vieil homme, pour que nous ne soyons plus esclaves du péché » (Rom., VI, 6). — « Ne vous conformez pas au siècle présent, mais transformez-vous par le renouvellement de l'esprit, afin que vous éprouviez quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait » (Rom., XII, 2). — « Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. Si nous vivons

par l'esprit, marchons aussi par l'esprit » (Gal., v, 24). — Les Apôtres, dans l'exercice de leur ministère, sont persécutés, « portant toujours avec eux dans leur corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée en eux » (II Cor., iv, 10). Ces idées, répétées par saint Paul sous les formes les plus diverses, sont un des points fondamentaux de la doctrine spirituelle, qui est le commentaire de celle du Maître : « Qui sacrifie sa vie la retrouve transfigurée. Si le grain de froment ne vient à mourir, il reste seul; s'il se corrompt, il porte beaucoup de fruits. »

Ainsi purifié, le chrétien « doit se revêtir de l'homme nouveau » (Coloss., iii, 3-17), qui s'éclaire et se renouvelle sans cesse à l'image de son Créateur : « Revêtez-vous d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'humilité, de douceur, de patience, vous supportant les uns les autres et vous pardonnant réciproquement, comme le Seigneur vous a pardonnés. Mais surtout revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection. » — Il faut imiter Jésus et ceux qui Lui ressemblent, il faut avoir ses sentiments, prendre l'esprit de ses mystères, de sa Passion, de son crucifiement, de sa mort, de sa sépulture, de son ascension. Ainsi saint Paul souffre-t-il les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que le Christ soit formé dans l'âme des fidèles, jusqu'à ce que leur âme soit éclairée de la vraie lumière de vie.

Enfin l'âme ainsi éclairée et configurée au Christ doit vivre en union continuelle avec Notre-Seigneur. Col. iii, 1-4 : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu : affectionnez-vous aux choses d'en haut, et non à celles de la terre, car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. » — Col., iii, 15 : « Et que la paix du Christ, à laquelle vous avez été appelés de manière à former un seul corps, règne dans vos cœurs;

soyez reconnaissants. Que la parole du Christ demeure en vous avec abondance, de telle sorte que vous vous instruisiez et vous avertissiez les uns les autres en toute sagesse; sous l'inspiration de la grâce, que vos cœurs s'épanchent en Dieu, en chants, par des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels. Et quoi que ce soit que vous fassiez, en parole ou en œuvre, faites tout au nom du Seigneur Jésus, en rendant par Lui des actions de grâces à Dieu le Père. » — Col., III, 4 : « Et quand le Christ, votre vie, apparaîtra, alors vous apparaîtrez vous aussi avec lui dans la gloire. »

Ainsi, par une sanctification progressive, chaque membre du Christ doit recevoir la vie surnaturelle, jusqu'à ce qu'il arrive à l'âge parfait.

*
* *

La Communion des Saints

Une des principales conditions de la vie d'un corps, c'est l'union des parties et leur solidarité.

Dans le corps humain, chaque membre ou organe profite de l'activité des autres. Le cœur ne pourrait faire circuler le sang, si ce sang ne se renouvelait pas par la respiration dans les poumons; et la respiration serait elle-même impossible, si le cœur cessait de battre. Si un organe fonctionne bien, les autres, bien nourris à leur tour, exercent mieux leurs fonctions; mais, par contre, si un membre ou un organe est malade, tout le corps souffre; si l'estomac est mauvais, et le sang et la bile et le cœur s'en ressentent.

Dans tout corps moral, on constate le même phénomène. Qu'un membre d'une famille se déshonore, voilà la famille entière dans la honte. Elle est, au contraire, ravie de joie si l'un des siens se couvre de gloire.

Cette solidarité est dans le corps mystique du Christ bien plus étroite que partout ailleurs. La Communion des Saints est une mystérieuse communauté de vie et d'intérêts, en vertu de laquelle ce que fait et ce que possède un membre de l'Église rejaillit sur tous les autres.

Dans cette communication mystérieuse, la partie principale est le commerce divin de Dieu et des âmes par le Christ.

La Trinité Sainte est source de toute la vie surnaturelle, qui, comme un fleuve d'eau vive, descend par le Christ sur tous les bienheureux du ciel, sur les âmes du purgatoire, sur tous les chrétiens de la terre, et fait sentir son influence jusque sur les infidèles. — Ensuite ce fleuve de vie divine remonte vers le Christ et vers la Sainte Trinité sous forme de prière, de mérite, d'adoration et d'action de grâces.

De même au point de vue de l'expiation : Tout ce que nous avons fait de péchés s'est trouvé transporté sur la tête du Sauveur, et toute la valeur de son expiation et de ses mérites est devenue notre propriété. Chaque fois qu'un péché nous est pardonné, qu'une grâce nous est accordée, c'est en vertu de la communion du Saint des Saints avec nos âmes.

Il y a aussi communion des membres entre eux : ils se partagent leurs biens. Les Saints du ciel intercèdent pour nous, et reçoivent par notre vénération une gloire accidentelle, qui est comme un rayon de plus à leur auréole.

Nous gagnons des indulgences, faisons dire des messes, offrons des sacrifices pour les âmes du purgatoire, et en retour nous serons récompensés de cette charité. Le père et la mère défunts sont ainsi assistés par leurs enfants encore vivants ici-bas, et le Seigneur bénit cette assistance. Enfin tous les membres de l'Église militante, qui font ensemble ici-bas leur voyage vers l'éternité, peuvent s'entr'aider. Les vertus et les prières de l'un attirent sur

l'autre la divine miséricorde, comme les larmes de sainte Monique obtinrent la conversion de saint Augustin.

*
* *

Mais aussi, il faut bien le dire, les crimes des méchants font parfois parvenir jusqu'aux justes l'effet des vengeances divines : l'école athée empêche l'âme de l'enfant de s'ouvrir aux choses de Dieu, lui fournit tous les moyens de se pervertir, elle facilite le vice et rend difficile la vertu. Il en est ainsi de toutes les lois impies; *d'où la nécessité de la réparation.*

Le mal d'ailleurs ne se trouve pas seulement chez les ennemis de l'Église, il cherche à pénétrer en elle. Celle-ci n'est pas seulement, comme l'ont cru certains hérétiques, la société spirituelle des justes prédestinés; elle contient des pécheurs même parmi ses ministres. Leurs fautes et celles des fidèles déforment extérieurement les traits de l'Épouse du Christ, est-il dit à sainte Catherine de Sienne (1), « mais la lumière et la grâce qu'elle donne ne cessent pas pour cela d'être divines (2) ». « Le péché du ministre ne corrompt, ni ne souille le Sang, il ne diminue pas sa grâce ni sa vertu (3). » « Il ne peut en rien affaiblir ou diviser le mystère du Sacrement. Il ne doit pas diminuer non plus les hommages qui sont dus au prêtre, non à raison de sa personne, mais à cause de l'autorité qu'il a reçue de Dieu et pour le trésor du Sang dont il a la garde (4). » — Il reste cependant qu'il faut ici aussi une réparation, comme le disait le Seigneur à la Vierge de Sienne : « C'est vous que j'ai chargés de travailler au salut de vos âmes et de celles du prochain, dans le corps mystique de la sainte Église, par l'exemple, par la doc-

(1) *Dialogue*, I^re^ P., ch. XIII (14); ch. LVI (86) fin. — (2) *Ibid.*, ch. XI (12). — (3) *Ibid.*, ch. XIII (14). — (4) *Ibid.*, III^e^ P., ch. IX (118).

trine, par de continuelles prières... Sans cesse, faites monter vers moi l'encens de ces prières pour le salut des âmes, car je veux faire miséricorde au monde. Avec ces prières, avec ces sueurs, avec ces larmes, je veux laver le visage de l'Épouse, la Sainte Église (1). »

Ainsi « le Seigneur ne permet-il le mal, comme le dit saint Augustin (2), que parce qu'il est assez puissant et assez bon pour tirer de ce mal un bien supérieur », la manifestation de sa miséricorde et aussi celle de sa justice, qui proclame les droits imprescriptibles du souverain Bien à être aimé par-dessus tout.

Le bien n'existe guère ici-bas qu'à l'état de lutte, et c'est pourquoi l'Église de la terre est appelée « militante »; elle doit sans cesse combattre contre le péché et tout ce qui l'inspire : la chair, les maximes du monde et l'esprit du mal. Mais elle a les promesses d'éternelle vie, et si parfois elle doit dire à ses enfants de sévères paroles, ceux-ci doivent lui répondre comme Pierre à Notre-Seigneur : « *Domine, ad quem ibimus? verba vitae aeternae habes :* Seigneur, à qui irions-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle » (Jean, VI, 68).

*
* *

Que conclure pratiquement? Que les fils de l'Église ne peuvent être unis entre eux que s'ils sont unis à leur Chef. Toute coordination, dit saint Thomas (3), suppose une subordination au principe même de l'ordre. Les soldats d'une armée ne peuvent être coordonnés entre eux que s'ils sont soumis à leur chef. Ici, dans l'Église, il faut *une sincère et profonde unité de foi, d'espérance, de cha-*

(1) *Dialogue*, Ire P., ch. LVI (86). — (2) *Enchiridion*, c. XI. — (3) Ia IIae, q. 100, a. 6.

rité, d'obéissance surnaturelle, malgré la diversité des peuples, des institutions, et des intérêts humains.

Les enfants de l'Église doivent être par suite unis entre eux, en observant les uns à l'égard des autres *la vraie justice* et *la vraie charité*, toute différente de celle qui n'existe qu'en paroles vaines, de celle qui détourne des mots sublimes de leur véritable sens. Cette justice et cette charité doivent être particulièrement pratiquées à l'égard de ceux qui souffrent. Saint Paul ne dit-il pas : « *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi* : Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la parole du Christ; car si quelqu'un se croit être quelque chose, alors qu'il n'est rien, il s'abuse lui-même. Que chacun examine ses propres œuvres, et... chacun aura son propre fardeau à porter » (Galat., VI, 2).

Parmi les mutuels services qu'on se rend ici-bas de chrétiens à chrétiens, les deux principaux sont *la prière* et *la réparation*; aussi la sainte Vierge apparaissant à Lourdes nous recommanda-t-elle : « *Priez et faites pénitence.* »

Lorsque les bons prient pour les méchants, leur prière provoque la pitié et le pardon du Seigneur. Si les chrétiens fidèles font pénitence, les chrétiens infidèles en reçoivent l'heureux contre-coup, et le crime a plus de chance d'être pardonné. Le juste est parfois le sauveur de l'impie. S'il y avait eu dix justes à Sodome, Sodome eût été épargnée. Nous pouvons enfin non seulement prier et satisfaire pour le prochain, mais mériter pour lui, sinon en stricte justice comme le Sauveur, du moins selon un mérite de convenance fondé sur les liens de charité qui nous unissent à Dieu et aux âmes.

Il y a quelques années, pourquoi la Providence permit-elle cette terrible guerre, qui ensanglanta presque toute l'Europe, alors qu'elle faisait des rêves de paix universelle? Comment n'y pas voir un châtiment de Dieu? Et

pourquoi ce châtiment? Parce qu'on n'a pas écouté la parole du ciel : « Priez et faites pénitence. » Le bon Dieu punit les peuples les uns par les autres. Pourquoi? Parce que les chrétiens ne sont souvent chrétiens qu'à demi, les « pratiquants » ne sont pas vertueux, les bons ne sont pas assez bons, les personnes consacrées à Dieu ne sont pas assez saintes. Plus de mortification et le retour à l'ancienne sévérité, inspirée par la haine du péché et l'amour de Dieu, remettraient la paix dans le monde. La conversion des bons à une vie meilleure, tel est peut-être de nos jours le bien le plus pratique, le plus efficace, car dans le corps mystique la vie surnaturelle descend de très haut, pour remonter vers le Seigneur. Que les bons joignent à la prière et à l'action la pénitence du cœur, alors, en vertu de la Communion des Saints, en se sauvant, ils en sauveront beaucoup d'autres. Ce serait un grand malheur d'arrêter à soi l'influx de grâce que Jésus veut communiquer par nous à d'autres âmes.

La charité qui est, dans le corps mystique, « le lien de la perfection », lien des membres avec la tête et des membres entre eux, doit grandir jusqu'à ce que dans l'éternité les Saints et les Anges soient consommés en un et ne fassent en quelque sorte qu'un esprit avec Dieu. « *Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est* » (I Cor., VI, 17).

*
* *

Comment arriver à cette union parfaite des esprits et des cœurs?

Pour cela, il faut voir les âmes non pas seulement à la lumière des sens, ni seulement à la lumière de la raison déformée par nos préjugés. Nous serions choqués et arrêtés peut-être pour toujours par la diversité des tempéraments, des inclinations, des caractères, des conceptions

humaines, sans voir que cette diversité peut contribuer à l'harmonie, à la beauté de l'ensemble, si elle se subordonne à un principe supérieur, surnaturel, véritablement divin.

Il faut voir les âmes à la lumière de la foi : alors, sous une enveloppe parfois très opaque et rugueuse, on atteint l'être surnaturel des âmes, tout ou moins leur nature, non pas en tant qu'elle s'oppose à la grâce, mais en tant qu'elle peut la recevoir. Et alors, à côté de défauts très réels, on finit par découvrir le travail du Sauveur en elles. Faute de voir ainsi les âmes, nous conservons assez souvent dans notre cœur ulcéré le souvenir d'une parole dure qui nous a été dite, alors que parfois cette parole a été rétractée par la contrition et la confession.

En voyant les âmes à cette lumière de la foi, comment ne pas les aimer, et comment ne pas chercher à contribuer à leur sanctification?

Pensons à la prière de Notre-Seigneur : « *Père, la lumière que vous m'avez donnée, je la leur ai donnée pour qu'ils soient un comme nous sommes un.* » Voyons-nous les uns les autres à cette lumière; alors les divisions s'atténuent grandement, le cœur se dilate par la vraie charité, qui consiste non pas en paroles, mais en actes; et, avec elle, s'établit la vraie justice, en dehors de tout mensonge; elle s'établit non seulement selon la lettre de la loi, mais selon son esprit; c'est la véritable obéissance, simple, aussi loin de la servilité que de l'insubordination; c'est enfin la véritable équité, *aequitas, epicheia*, supérieure à la légalité (1) et toute pénétrée de l'esprit du Christ.

Pensons à cette grande doctrine du corps mystique de Notre-Seigneur en assistant à la sainte Messe, qui perpétue sur l'autel le sacrifice de la Croix. La communion doit

(1) Cf. saint Thomas, IIª IIæ, q. 120, a. 2.

être une participation à ce Sacrifice; par elle Notre-Seigneur veut rendre nos cœurs semblables au sien, à son cœur de Prêtre et de Victime; en continuant de s'offrir, il offre son corps mystique, particulièrement les âmes qui prient et souffrent surnaturellement, un peu comme il a souffert. C'est ce qui faisait dire à saint Paul : « Je suis plein de joie dans mes souffrances pour vous, et ce qui manque aux souffrances du Christ en ma chair, je l'achève pour son corps, qui est l'Église » (Col., I, 24).

Ainsi, en un sens, en ce corps mystique, « Jésus est en agonie jusqu'à la fin du monde ». De ce point de vue, plusieurs fois affirmé par saint Paul, *la contemplation de la Passion rédemptrice et la souffrance surnaturellement supportée sont nécessaires au corps mystique comme la lumière du soleil est nécessaire à nos yeux de chair* (1).

Malheureusement il y a dans le monde *de grandes souffrances qui pourraient devenir purificatrices*, et qui ne sont trop souvent qu'accablantes ou exaspérantes pour certaines âmes, qui ne s'ouvrent pas à la lumière qui leur viendrait du crucifix et du tabernacle, si elles priaient véritablement et persévéraient dans cette prière. Il y a des peines envoyées par la Providence non seulement aux individus, mais aux groupes d'hommes, pour les amener à se mieux connaître, à constater leurs limites, à voir leurs propres défauts pour les corriger, à aspirer plus haut, et à recourir, pour atteindre ce but supérieur, à un secours plus élevé. Nous croyons parfois qu'il y a un conflit de devoir, là où il y a des obligations subordonnées, dont les passions humaines opposées entre elles

(1) Voir sur ce point Louis Chardon, *la Croix de Jésus*, 1re entretien, ch. I. Les âmes saintes sont une seule personne mystique avec Jésus; — ch. II. De l'égalité de condition des justes unis à Jésus-Christ; — ch. III. Que la plénitude de grâce propre à Jésus, comme chef de son corps mystique, cause en son âme une inclination vers la Croix; — ch. XVIII. Que les croix sont distribuées aux âmes saintes dans la mesure où la grâce leur est donnée; — ch. XXIV. La Croix de Marie.

faussent la formule (1). Mais pour voir cette subordination, il faut, dans la prière et l'amour de Dieu et du prochain, purifier son cœur, faire taire l'orgueil, écouter le Sauveur, être indulgent aux autres comme nous avons besoin qu'on le soit pour nous, et alors une sainte illumination du *don d'intelligence* nous fera saisir quel est, dans ce cas en apparence fort complexe et difficile, *le vrai sens de nos obligations*, le véritable chemin de la fin dernière ou du salut, celui où se subordonnent toute vérité et toute justice humaine à « l'unique nécessaire » que nous devons chercher par-dessus tout (2). Alors le calme se fait, le chrétien se rappelle que, s'il a une famille, s'il a une patrie terrestre à aimer et à défendre, il est aussi membre d'une immense famille spirituelle, fondée par le Christ, membre de l'Église, corps mystique du Sauveur, de cette Église qui lutte ici-bas contre l'esprit de mensonge et d'iniquité, de cette Église qui souffre au purgatoire et qui est associée au ciel, *la vraie Patrie*, à la vie intime de Dieu, à sa connaissance infaillible, souverainement lumineuse du Vrai total et infini, à son amour immuable du Bien sans mélange et à son éternelle béatitude qu'aucun désordre ne peut troubler ni amoindrir. Sous la conduite du bon Pasteur, qui nous incorpore à Lui, nous assimile à Lui en nous vivifiant, marchons vers cette vraie Patrie, qui est la sienne, et qui est déjà la

(1) Cf. saint Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 101, a. 4 : « Nulla virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat : quia... bonum non est bono contrarium. Unde non potest esse quod pietas (erga parentes vel patriam) et religio se mutuo impediant, ut propter actum unius actus alterius excludatur. Cujuslibet autem virtutis actus debitis circumstantiis limitatur... Non est autem debitus modus, ut plus homo tendat ad colendum patrem, quam ad colendum Deum... »

(2) Cf. II^{a} II^{ae}, q. 8, a. 4 : « Sicut *per donum caritatis* Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam *per donum intellectus* illustrat mentem hominis, ut cognoscat veritatem quamdam supernaturalem *in quam oportet tendere voluntatem rectam.* »

nôtre, puisque la vie de la grâce est la vie éternelle commencée.

*
* *

Après avoir parlé de l'Amour de Dieu pour nous et de la réponse qu'il attend, de l'Amour de Dieu et du mystère de la croix en Notre-Seigneur, enfin de l'Amour de Dieu et du corps mystique du Christ, nous allons considérer le progrès de cet amour en nous par la mortification que nous devons nous imposer, par les actes méritoires, par la sainte communion, par les croix qui nous sont envoyées pour purifier notre sensibilité et notre esprit et aussi pour nous faire travailler en union avec Notre-Seigneur et sa sainte Mère et à leur exemple au salut du prochain.

Nous suivrons en cela saint Thomas et saint Jean de la Croix. Avec ce dernier nous verrons, comme nous l'avons indiqué en un autre ouvrage (1), que « la purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants (2) », pour les introduire dans la voie illuminative. Nous verrons aussi que « les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par la contemplation infuse (3) ». Quant à la purification passive de l'esprit, elle est, nous le montrerons, l'entrée dans la voie unitive parfaite qui est le prélude de la vie du ciel.

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. IX et p. 174...
(2) *Nuit obscure*, l. I, ch. 8.
(3) *Ibid.*, ch. 14.

DEUXIÈME PARTIE

L'Amour de Dieu et la Mortification

CHAPITRE PREMIER

La mortification
ou purification active

Le progrès spirituel est avant tout celui de la charité, qui doit nous faire accomplir de mieux en mieux les deux grands préceptes de l'amour de Dieu et du prochain, auxquels les autres préceptes et les trois conseils évangéliques sont subordonnés. En d'autres termes, il faut rendre à Dieu l'amour qu'il nous manifeste en nous créant, en nous conservant, en nous faisant participer à sa vie intime, en augmentant en nous la vie de la grâce pour nous conduire à celle de l'éternité. Ce progrès de la charité se mesure non pas aux consolations sensibles, qui accompagnent parfois la dévotion, mais à ses deux manifestations essentielles : la mort au péché et la configuration progressive au Christ Jésus, par l'imitation de ses vertus.

Considérons ces deux manifestations de notre avancement spirituel, et d'abord la mort au péché. Notre-Seigneur « *s'adressant à tous* », remarque saint Luc (IX, 23), a dit : « *Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et me suive.* » — « *Qu'il se renonce* », c'est la loi de la mortification, que nous devons nous imposer à nous-mêmes. « *Qu'il porte sa croix* », c'est l'obligation de supporter avec patience les épreuves que Dieu lui-même nous envoie pour nous purifier et nous faire travailler au salut des âmes. Pour faire entendre que le renoncement n'est pas

une fin, mais un moyen, les maîtres de la vie spirituelle appellent souvent la mortification une purification active, que nous nous imposons, et la croix une purification passive, qui nous est imposée. C'est de ces deux formes de purification que nous parlerons, et tout d'abord de la première.

*
* *

1. — *Le Naturalisme pratique*

La mortification comme l'humilité, organisées d'une façon permanente dans la vie religieuse par la pratique des trois conseils de pauvreté, chasteté et obéissance, sont choses si contraires à l'esprit du monde, qu'il s'efforcera toujours d'en nier la nécessité. Le naturalisme pratique toujours renaissant sous une forme ou sous une autre, qu'il s'appelle américanisme ou modernisme, déprécie toujours la mortification et avec elle les vœux de religion, dans lesquels il veut voir non pas une délivrance, mais une entrave au bien que chacun doit faire autour de soi. Pourquoi, dit-il, tant parler de mortification, si le Christianisme est une doctrine de vie, de renoncement, si le Christianisme doit s'assimiler toute l'activité humaine, au lieu de la détruire; d'obéissance, si l'Évangile est une doctrine de liberté? Ces vertus passives n'ont tant d'importance que pour des esprits négatifs, incapables de rien entreprendre, et qui n'ont guère que la force d'inertie.

Pourquoi, ajoute-t-il, déprécier notre activité naturelle? Notre nature n'est-elle pas bonne? ne vient-elle pas de Dieu? n'est-elle pas inclinée à aimer son Auteur plus qu'elle-même et par-dessus tout? Nos passions elles-mêmes, ou émotions, c'est-à-dire les divers mouvements de notre sensibilité, désir ou aversion, joie ou tristesse, etc., ne sont moralement ni bonnes, ni mauvaises, elles

le deviennent seulement selon l'intention de notre volonté qui leur donne son consentement, les éveille, les modère ou ne les modère pas. Et alors il n'y a pas à les mortifier, il faut seulement les régler : ce sont des forces à utiliser, et non pas à détruire. N'est-ce pas l'enseignement de saint Thomas, bien différent, ajoute-t-on, de celui de tant d'auteurs spirituels et en particulier de celui de l'auteur de l'*Imitation*, l. III, c. 54, là où il traite « des divers mouvements de la nature et de la grâce » en des termes qui font penser à ceux dont se serviront plus tard les jansénistes?

Pourquoi, continue le naturalisme pratique, tant combattre le jugement propre, la volonté propre? c'est verser dans le scrupule, se mettre dans un état de servitude, qui détruit toute spontanéité.

Pourquoi condamner la vie du monde, puisque c'est dans le monde que la Providence nous a placés, non pour le combattre, mais pour l'améliorer? La valeur de la vie religieuse se mesure à son influence sociale, et pour exercer cette influence, elle ne doit pas être contrainte par ces préoccupations excessives de renoncement, de mortification, d'humilité, d'obéissance. Elle doit au contraire laisser se développer le plus possible l'esprit d'initiative et toutes les aspirations naturelles, qui nous permettront de comprendre les âmes de notre temps et d'entrer en contact avec ce monde que nous ne devons pas mépriser mais rendre meilleur.

Dans cette objection formulée par l'américanisme, reprise par le modernisme, le vrai est habilement mêlé au faux. On y invoque même l'autorité de saint Thomas.

De ce que selon lui les émotions ou mouvements de la sensibilité qu'il appelle *passions* sont *des forces à utiliser et non pas à détruire*, de ce qu'il faut les régler et non pas les faire mourir, il ne faut pas oublier que ces passions, dès qu'elles ne sont pas très bien réglées par la tem-

pérance, le détachement, la chasteté, la force, la patience, l'humilité, la douceur, la justice, l'obéissance et par les autres vertus animées par la charité, deviennent les racines d'une multitude de défauts ou de vices. Parmi les vertus, soit théologales, soit cardinales, et celles qui s'y rattachent, presque toutes doivent éviter deux vices contraires ; or ces vices et leurs conséquences qui subsistent en nous doivent être non pas seulement voilés, réglés ou modérés, mais ils doivent être extirpés bien sûr. Pour voir quel est, selon saint Thomas, le champ de la mortification, inspirée par la vertu de pénitence (1) en esprit de réparation, il suffirait d'énumérer les vices dont il traite dans la IIª IIᵃᵉ de sa Somme théologique : *les sept péchés capitaux*, qui naissent des trois concupiscences et qui ont chacun six ou sept enfants souvent plus mauvais que le père qui les engendre (2). Cette terrible progéniture des péchés capitaux telle qu'elle est décrite par saint Grégoire compte plus de quarante vices, qui heureusement du moins ne sont pas connexes comme les vertus, car le royaume du mal ne saurait être un comme celui du bien, puisqu'il s'éloigne de l'unité (3). La matière de la mortification est éparse de côté et d'autre, mais, hélas! elle ne manque pas, quoi qu'en disent les amateurs du « chemin court et facile » pour aller à Dieu.

Le naturalisme pratique répète aussi souvent ce principe de saint Thomas : « *La grâce ne doit pas détruire la nature, mais la perfectionner* ». Les mouvements de la nature, ajoute-t-on, ne sont pas si déréglés que le dit l'auteur de l'*Imitation*; il faut le plein développement de la nature sous la grâce. Et comme on manque du véritable

(1) Cf. IIIª, q. 85 : de virtute pœnitentiæ et de relatione ejus ad alias virtutes.

(2) Cf. Iª IIᵃᵉ, q. 84.

(3) Iª IIᵃᵉ, q. 73, a. 1, ad 1ᵐ.

esprit de foi, on fausse le principe de saint Thomas qu'on invoque : il parle, lui, de la *nature* au sens métaphysique et non pas ascétique du mot, c'est-à-dire de la nature humaine comme telle, qui répond à la *définition abstraite* de l'homme, et donc de la nature en ce qu'elle a d'*essentiel* et de *bon*, œuvre de Dieu, qui doit être, bien sûr, perfectionnée et non pas détruite par la grâce. Il ne parle pas ici de la nature en tant que *déchue*, *blessée*, telle qu'elle est *concrètement* de fait depuis le péché d'Adam, déformée par notre égoïsme souvent inconscient qui se mêle à beaucoup de nos actes; or c'est de cette nature blessée, dont les blessures sont longues à se cicatriser après le baptême, que parlent les ouvrages ascétiques et mystiques comme l'*Imitation*; et ils ne font alors que redire ce qu'enseigne saint Thomas lui-même sur les suites du péché originel et de nos péchés personnels (I^{a} II^{ae}, q. 85 et 86).

Ces conséquences du péché, en tant qu'elles sont un désordre, doivent être détruites, bien sûr; et cette destruction est l'œuvre de la grâce qui non seulement nous élève mais nous guérit, *gratia sanans et elevans*.

Comme le disait un excellent Père Maître à un jeune étourdi qui ne cessait d'invoquer le principe : « La grâce ne détruit pas la nature » : « Non seulement elle ne la détruit pas, mais elle la reconstitue, elle la *restaure*, en détruisant les germes de mort qui sont en elle, et ensuite elle la perfectionne d'autant plus que cette salutaire destruction a été plus radicale, comme le montre la vie de tous les saints. » C'est chez eux, et non pas ailleurs, qu'il faut voir ce que doit être le « plein développement de la nature sous la grâce » pour ne pas le fausser complètement, en détruisant nature et grâce sous prétexte de ne rien détruire.

L'équivoque plus ou moins voulue et entretenue par la médiocrité et la tiédeur sur les diverses acceptions du

mot *nature* ne tarde pas à manifester ses désastreuses conséquences. L'arbre se juge à ses fruits. En voulant trop plaire au monde, ces apôtres d'un nouveau genre, au lieu de le convertir, se laissent convertir par lui. On les a vus premièrement méconnaître les conséquences du péché originel; à les entendre, l'homme naît bon, comme le disaient les Pélagiens et après eux J.-J. Rousseau. On les a vus en second lieu oublier la gravité infinie du péché mortel, comme offense à Dieu; ils ne l'ont guère plus considéré que du côté humain et extérieur par le mal qu'il nous fait visiblement dans la vie présente. Dès lors on a particulièrement méconnu la gravité des péchés de l'esprit : incrédulité, présomption, orgueil, et les désordres qui en sont la suite. Troisièmement et pour la même raison on a méconnu l'élévation infinie de notre fin surnaturelle : au lieu de parler de la vision béatifique et de la vie de l'éternité, on s'est mis à parler d'un vague idéal moral, teinté de religion, où disparaissait l'opposition radicale du ciel et de l'enfer.

Enfin quatrièmement les écrivains dont nous parlons ont tout à fait oublié que le grand moyen pris par Notre-Seigneur pour sauver le monde, c'est la *Croix*.

Cette doctrine par ces quatre conséquences principales manifestait son principe : le naturalisme pratique ou la négation pratique du surnaturel; principe qu'on a parfois avoué sous cette forme : « La mortification n'est pas de l'essence du Christianisme. »

*
* *

2. — *La Nécessité de la mortification selon l'Évangile et saint Paul*

Il est clair que toutes ces inventions plus ou moins habilement présentées n'ont aucun rapport avec la vie et

la doctrine de Notre-Seigneur et des saints. Le Sauveur n'est pas venu sur la terre pour y faire une œuvre humaine de philanthropie, mais une œuvre divine de charité, il l'a accomplie en parlant aux hommes plus de leurs devoirs que de leurs droits, en leur disant la nécessité de mourir tout à fait au péché pour recevoir en abondance une vie nouvelle, et il a voulu leur témoigner son amour jusqu'à mourir sur la croix pour les racheter. Les saints l'ont suivi, ils sont tous marqués à l'effigie de Jésus crucifié, tous ont aimé la mortification et la croix, qu'il s'agisse des saints de l'Église primitive, comme les premiers martyrs, de ceux du moyen-âge comme un saint Bernard, un saint Dominique, un saint François d'Assise, ou de ceux plus récents comme un saint Benoît-Joseph Labre ou le saint Curé d'Ars.

C'est que Notre-Seigneur avait dit « en s'adressant à tous : *Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et me suive. Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi, la sauvera. Que sert à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à se perdre lui-même?* » (Luc, IX, 23). — « *En vérité, en vérité, je vous le dis, si le grain de froment tombé en terre ne meurt pas, il reste seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. Celui qui aime sa vie la perdra; et celui qui hait sa vie en ce monde la conservera pour la vie éternelle* » (Jean, XII, 24). — Bienheureux ceux qui ont, comme le disent les saints, cette sainte haine de leur propre moi, de celui fait d'égoïsme et d'orgueil; ceux-là aiment saintement leur âme pour Dieu qu'ils glorifient dès ici-bas et dont ils chanteront la gloire dans l'éternité. — Et le Seigneur les aide dans ce travail de mort pour les faire vivre surabondamment de la vie nouvelle, car il l'a dit : « *Je suis la vraie vigne, et mon père est le vigneron. Tout sarment qui en moi ne porte pas de fruit, il le retranche; et*

tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, pour qu'il en porte davantage » (Jean, xv, 1). Cet émondage ne se fait certes pas sans souffrances. La mortification et la patience demandées dans le sermon sur la montagne (Matth., v, vi, vii), nous le verrons, vont très loin.

Saint Paul continue l'enseignement du Maître; il ne dit pas seulement, comme les moralistes païens, qu'il faut modérer nos passions, il dit : « *Je châtie mon corps et je le tiens en servitude, de peur qu'après avoir prêché aux autres, je ne sois moi-même réprouvé* » (I Cor., ix, 27). — « *Car la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit, et l'esprit en a de contraires à ceux de la chair; ils sont opposés l'un à l'autre, de telle sorte que vous ne faites pas ce que vous voulez* » (Gal., v, 17). — « *Je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur; mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de mon esprit et qui me rend captif de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux que je suis! Qui me délivrera de ce corps de mort?* » (Rom., vii, 22). — « *Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises* » (Gal., v, 24). — Par les œuvres de chair, saint Paul n'entend pas seulement du reste l'impudicité, le libertinage, mais aussi, comme il le dit au même endroit : « les inimitiés, les contentions, les jalousies, les emportements, les disputes, les dissensions » (Gal., v, 20), tout ce qui s'oppose aux fruits de l'Esprit qui sont « la charité, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance » (Gal., v, 22). Pour que vive l'homme nouveau, le vieil homme doit véritablement mourir.

« Ne vous conduisez plus comme les païens... vous qui avez appris à connaître le Christ, si cependant vous l'avez bien compris, et que vous ayez été instruits, suivant la vérité qui est en Jésus, *à vous dépouiller* en ce qui concerne votre vie passée *du vieil homme corrompu par les*

convoitises trompeuses, à vous renouveler dans votre esprit et dans vos pensées et à revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables... N'attristez pas le Saint-Esprit de Dieu par lequel vous avez été marqués du sceau pour le jour de la rédemption. Que toute aigreur, toute animosité, toute colère, toute clameur, toute médisance, soient bannies du milieu de vous... Soyez donc des imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés, et marchez dans la charité, à l'exemple du Christ, qui nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur » (Ephes., IV, 20 ss.; V, 1-2).

« Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu; affectionnez-vous aux choses d'en haut, et non à celles de la terre; car vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu » (Col., III, 1).

« Si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais si, par l'Esprit, vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez; car tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu » (Rom., VIII, 12).

Cette loi de la mortification et de la croix s'applique plus particulièrement aux apôtres qui doivent suivre de plus près Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour le manifester au monde et sauver les âmes. C'est pourquoi saint Paul écrit (II Cor., IV, 10) :

« Nous portons ce trésor (de la lumière divine) dans des vases de terre, afin qu'il apparaisse que cette souveraine puissance (de l'Évangile) vient de Dieu et non pas de nous. Nous sommes opprimés de toute manière, mais non écrasés; dans la détresse, mais non dans le désespoir; persécutés, mais non délaissés; abattus, mais non perdus; *portant toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre corps.* Car nous qui vivons, nous sommes sans

cesse livrés à la mort, à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre chair mortelle... c'est pourquoi nous ne perdons pas courage ; au contraire, alors même que notre homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. Car notre légère affliction du moment présent produit pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire. »

Nous sommes loin du naturalisme pratique dont nous parlions plus haut, lui qui soutient que la mortification n'est pas de l'essence du Christianisme; autant dire que le Christianisme ne nous enseigne pas à mourir au péché et à ses suites, autant dire que la vertu de pénitence n'est pasnécessaire au chrétien, autant supprimer la prédication du Précurseur et tout ce qu'a écrit saint Paul sur le vieil homme et l'homme nouveau.

***

3. — *Principes de saint Thomas et de saint Jean de la Croix sur la purification nécessaire*

Nous étudierons plus loin avec saint Thomas quels sont les quatre grands motifs pour lesquels la mortification et la croix s'imposent à nous; qu'il nous suffise pour l'instant de rappeler comme principe fondamental la *différence spécifique* qu'il met entre la tempérance chrétienne ou infuse, décrite dans l'Évangile et dans saint Paul, et la tempérance acquise, décrite par Aristote et par les plus grands moralistes païens.

Voici comment il s'exprime, I^{a} II^{ae}, q. 63, art. 4 : « Toute « différence dans la définition manifeste une différence « spécifique. Or dans la définition de la vertu infuse il est « dit que *Dieu la produit en nous sans nous*; et donc la « vertu acquise, à laquelle ce caractère ne peut convenir,

« est spécifiquement différente de la vertu infuse (1).

« Les habitudes (*habitus*) sont spécifiquement distinctes « de deux façons. Premièrement selon les raisons spéciales « et formelles de leurs objets. L'objet de toute vertu est « le bien considéré dans une matière déterminée; ainsi « l'objet de la tempérance est le bien dans les concupis- « cences du toucher, qui doivent être réglées par la droite « raison... Or il est manifeste que la mesure que leur « impose la raison humaine est *d'un autre ordre* que celle « qui leur est imposée par la règle divine (surnaturelle); « par exemple, pour la nourriture à prendre, la raison « humaine impose une mesure de façon à ne nuire ni à la « santé ni à l'exercice de l'activité rationnelle; tandis que « selon la règle de la loi divine il est requis que *l'homme « châtie son corps et le réduise en servitude* par l'absti- « nence et autres choses semblables. Il est donc manifeste « que la tempérance infuse et la tempérance acquise dif- « fèrent spécifiquement, il en est de même des autres ver- « tus (comme la patience, l'humilité et la douceur).

« En second lieu les habitudes diffèrent spécifiquement « selon ce à quoi elles sont ordonnées; la santé de l'homme « en effet n'est pas spécifiquement la même que celle du « cheval, car elle est relative à une nature différente. De « même encore Aristote dit dans sa Politique, l. III, c. 3, « que les vertus du bon citoyen varient selon la diversité « des régimes politiques. De ce point de vue encore les

(1) Une vertu est donc essentiellement *infuse* quand nous ne pouvons l'acquérir par la répétition de nos actes, mais que *Dieu seul peut la produire en nous.* Par analogie, les théologiens parlent communément de *contemplation infuse* (bien que la contemplation soit, non pas une vertu, un *habitus,* mais un acte) pour dire que, par opposition à la contemplation philosophique ou même théologique, fruit de notre activité personnelle, *Dieu seul par une inspiration spéciale peut la produire en nous.* La contemplation infuse n'est pas en effet un acte qu'on puisse de soi produire à volonté, comme les actes ordinaires de foi, d'espérance, de charité, ou ceux de simple considération attentive des mystères du salut.

« vertus morales infuses, qui font des hommes « *les con-* « *citoyens des saints et les membres de la famille de* « *Dieu* (Ephes., II, 19), sont spécifiquement différentes des « vertus morales acquises, qui disposent l'homme à agir « raisonnablement dans l'ordre des choses humaines. »

On voit par là que la tempérance infuse ou chrétienne comporte essentiellement sous la direction de la foi, sous l'inspiration de la charité et de la vertu de pénitence, une mortification, que la tempérance acquise décrite par Aristote ne requiert pas. Ce sont des vertus *de différents ordres*. Réglées par les principes de la raison naturelle, les vertus morales acquises pourraient croître indéfiniment sans jamais atteindre la dignité des vertus morales infuses corrélatives, car ces dernières ont un objet essentiellement surnaturel, inaccessible aux forces naturelles de l'homme et de l'ange; elles sont réglées par des principes essentiellement surnaturels, et c'est à raison de l'objet formel, qui les spécifie, qu'elles sont directement conformes à la participation de la nature divine, qu'est la grâce sanctifiante reçue au baptême. Ces vertus morales infuses sont, non pas d'ordre naturel (humain ou angélique), mais de l'ordre surnaturel de la vie intime de Dieu. C'est ainsi que la tempérance infuse, et les vertus annexes, sous l'inspiration de la charité et de la pénitence, sont réglées par la foi et la prudence infuse, d'après les doctrines du péché originel, de la gravité du péché mortel et de ses suites, doctrines qui ne peuvent nous venir que de la révélation divine, et qu'aucune intelligence angélique par ses forces naturelles ne pourrait connaître.

Remarquons enfin que, selon saint Thomas, ces vertus morales infuses doivent grandir, s'élever vers le sommet de la perfection, sans dévier ni à droite ni à gauche vers les vices contraires, et c'est ainsi qu'au-dessus des vertus sociales de tout bon citoyen, elles méritent progressivement le nom de vertus purifiantes (*purgatoriae*), et de

vertus de l'âme purifiée (*virtutes purgati animi*). — On se rappelle comment saint Thomas, Iª IIᵃᵉ, q. 61, a. 5, décrit les vertus purifiantes : « celles de ceux qui tendent « à ressembler à Dieu : la prudence méprise toutes les « choses du monde pour la contemplation des choses divi- « nes; elle dirige toutes les pensées de l'âme vers Dieu. « La tempérance abandonne, autant que la nature le peut « supporter, ce qu'exige le corps. La force empêche l'âme « de s'effrayer devant la mort et devant l'inconnu des « choses supérieures. La justice enfin porte à entrer plei- « nement et définitivement dans cette voie toute divine. « — Quant aux vertus de ceux qui sont arrivés à la divine « ressemblance, elles sont appelées vertus de l'âme puri- « fiée; alors la prudence ne regarde plus que les choses « divines; la tempérance a oublié les cupidités terrestres; « la force ignore les passions; la justice contracte avec « Dieu une éternelle alliance, par l'imitation des perfec- « tions divines; ce sont là les vertus des bienheureux et « de quelques grands saints ici-bas. »

Selon cet enseignement de saint Thomas, tout chrétien devrait évidemment devenir une âme intérieure, arriver aux vertus purifiantes (*purgatoriae*), qui sont les vertus véritablement solides, capables de résister, avec la grâce actuelle, aux tentations de la chair, du monde et du démon. Mais ces *vertus purifiantes*, telles que vient de les décrire saint Thomas, ne se conçoivent dans l'organisme spirituel qu'animées par une charité déjà élevée et accompagnées des dons correspondants sous la direction de celui de sagesse (Iª IIᵃᵉ, q. 68, a. 5). Et donc même ceux qui sont dans la vie active doivent aspirer à ce complet développement de l'organisme spirituel; ils doivent tendre à la perfection non seulement des vertus morales, mais des vertus théologales et des dons. Sans être appelés évidemment au genre de vie d'un chartreux ou d'une carmélite, ils doivent se rappeler, comme le dit saint Tho-

mas, que « *la vie active dispose à la vie contemplative* (1) », qu' « *elle la précède comme ce qui est commun à tous précède dans le temps ce qui est le propre des parfaits* (2) ». Et pourquoi la vie contemplative est-elle le propre des parfaits? Parce que, dit le saint Docteur, « elle est ordonnée non pas à une charité quelconque, mais à la perfection de la charité (3) », qui par son rayonnement devient l'âme du véritable apostolat.

Du reste, beaucoup d'âmes chrétiennes doivent unir la vie de Marthe et celle de Marie, dans la *vie mixte*, que Notre-Seigneur a voulue pour ses Apôtres et qui est supérieure en soi à la vie active et à la vie purement contemplative (4). Comment, sans un cœur très purifié et sans une grande union à Dieu, arracher les âmes au mal, leur faire aimer le Christ plus qu'elles-mêmes et les porter efficacement aux œuvres du salut?

Si la vie vraiment parfaite requiert le plein développement de l'organisme spirituel des vertus et des dons connexes avec la charité, une très profonde purification est nécessaire pour y parvenir. Il suffit, pour s'en rendre compte, de se rappeler que, dans notre marche vers le sommet de la perfection, il nous arrive si souvent de dévier du vrai chemin et de corriger un coup de barre excessif à droite par un autre non moins excessif à gau-

(1) II^{a} II^{ae}, q. 182, a. 4 : « Secundum suam naturam vita contemplativa est prior, quam activa : in quantum prioribus et melioribus insistit; unde et activam vitam movet et dirigit... Alio modo... in via generationis... vita activa est prior quam contemplativa, quia *disponit ad contemplativam.* »

(2) *Ibid.*, ad 1^{um} : « Vita activa praecedit contemplativam, sicut *id quod est commune omnium* praecedit in via generationis *id quod est proprium perfectorum.* »

(3) Ibid. : « Vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed *ad perfectam.* Sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque. »

(4) II^{a} II^{ae}, q. 188, a. 6; III^{a}, q. 40, a. 1, 2^{m}, a. 2, 3^{m}. — II^{a} II^{ae}, q. 182, a. 1, 1^{m}.

che. Impossible, sans la mortification extérieure et intérieure et sans l'épreuve purificatrice, de rester sur la route montante tracée par le Seigneur entre la négligence et la sollicitude inquiète, l'imprudence et la ruse, entre la lâcheté et l'audace coupable, la mollesse et la ténacité, la pusillanimité et l'orgueil, le découragement et la présomption, entre la simulation et la jactance, l'obéissance et la servilité, l'indulgence inepte et l'excessive rigueur.

Combien il est facile de dévier par suite d'un secret orgueil, d'un subtil amour-propre qui cherche à se retrouver dans la pratique apparente des plus hautes vertus! C'est pourquoi saint Jean de la Croix a dessiné au début de *la Montée du Carmel* un mont symbolique, à la base duquel l'âme trouve trois routes qui semblent devoir la mener au sommet; en réalité une seule y conduit. Au centre est *le sentier étroit de perfection*, il est abrupt, il commence par l'abnégation totale; à l'entrée on lit : « Rien, rien, rien... », et un peu plus haut : « Depuis que je ne veux rien par amour-propre, tout m'est donné sans que je le cherche. »

Au contraire, *le chemin d'esprit égaré* est celui des biens de la terre, où il est écrit : « Plus je les recherche, et moins je les trouve; je ne puis gravir la montagne, pour m'être trompé de chemin. » C'est l'aveu que devront faire ceux qui sont allés par là.

De l'autre côté on voit *le chemin d'esprit imparfait*, par où passent ceux qui voudraient arriver sans trop de fatigue aux biens du ciel et qui se complaisent dans les premières consolations ou encore dans leur manière d'exercer l'apostolat. On y lit : « En tardant plus, je suis monté moins haut, pour n'avoir pas pris le sentier. »

Pour arriver au sommet de la parfaite union avec Dieu, il faut prendre le sentier étroit de la mortification et des purifications des sens et de l'esprit : « *Arcta via est quae ducit ad vitam* » (Matth., VII, 14). Mais cette route si

étroite au début s'élargit de plus en plus dans le dessin de saint Jean de la Croix. Il montre qu'elle conduit aux quatre vertus cardinales, celles de l'âme purifiée, puis aux sept dons, aux vertus théologales parfaites, aux douze fruits du Saint-Esprit, enfin au sommet, où on lit : « Divin silence, divine Sagesse, banquet perpétuel ; la gloire et l'honneur de Dieu habitent seuls sur cette montagne. » — C'est vraiment, comme l'annonçait le Psaume LXVII, 16, « la montagne que Dieu dans son bon plaisir a voulue pour séjour » et où il appelle ses amis : « *Mons Dei, mons pinguis..., mons in quo beneplacitum est Deo habitare in eo.* »

CHAPITRE II

La mortification et les suites du péché originel

La mortification, nous l'avons vu, n'est pas, comme le prétend le naturalisme, la destruction de la nature, mais bien la restauration ou la guérison de la nature, par la destruction du péché et de ses suites. Si elle requiert un coup de bistouri, c'est pour extirper des germes de corruption et pour assainir. On peut la définir : « *La mort au péché* », ce qui est, en réalité, la mort à la mort, ou la vie de plus en plus parfaite, sainte, pure et immuablement unie à Dieu. Une définition intégrale dirait : *La mortification est la destruction du péché et de ses suites, avec le renoncement aux choses licites, mais pour nous inutiles, dont la préoccupation nous absorberait au détriment de l'union divine* (1). Cette destruction, ordonnée à la construction de l'édifice spirituel, est donc nécessaire à tous les chrétiens, car tous, chacun selon sa condition, doivent tendre à perfection de la charité, en vertu du premier précepte : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit » (Luc, x, 27); et si tous ne peuvent effectivement pratiquer les trois conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et

(1) Cf. S. Thomas, II^{a} II^{æ}, q. 184, a. 2 : « Perfectio potest in hac vita haberi... in quantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud, quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum. » Item I^{a} II^{æ}, q. 108, a. 4.

obéissance, ils doivent tous avoir *l'esprit de ces conseils*, l'esprit de détachement pour mourir de plus en plus aux trois concupiscences de la chair, des yeux, de l'orgueil, et accomplir de mieux en mieux le précepte suprême (1).

La mortification ainsi définie ne s'éloigne pas seulement de la fausse idée que le naturalisme nous en donne pour en nier la nécessité, mais aussi de celle que s'en firent les jansénistes, dont l'austérité orgueilleuse rétrécissait le cœur au lieu de le dilater; ils oubliaient les paroles du divin Maître : « Pour toi, quand tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage, afin qu'il ne paraisse pas aux hommes que tu jeûnes, mais à ton Père, qui est présent dans le secret, et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra » (Matth., VI, 18).

Cette mortification est appelée *purification active*, car nous nous l'imposons à nous-mêmes selon la parole de Jésus « adressée à tous », rapporte saint Luc (IX, 23) : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même. » Et Notre-Seigneur ajoutait aussitôt : « qu'il porte sa croix chaque jour et me suive ». C'est là la *purification passive* qui nous est imposée par Dieu, comme la croix le fut au Sauveur. Dieu lui-même vient en effet compléter très profondément le travail de la purification active, si l'on se laisse travailler par lui, pour arriver à la pureté parfaite et être associé au grand mystère de la rédemption par la souffrance. « Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit... humiliat et sublevat... de stercore elevat pauperem ut sedeat cum principibus et solium gloriae teneat » (I Reg. II, 6). Ces paroles du cantique d'Anne revivent éternellement dans le *Magnificat*. — C'est

(1) IIª IIæ. q. 184, a. 3, c. : « Perfectio *essentialiter* consistit *in praeceptis*... Secundario autem et *instrumentaliter* perfectio consistit *in consiliis*... consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum sæcularium et alia hujusmodi. »

de ces deux purifications active et passive que nous devons parler.

La mortification est donc nécessaire pour que l'âme soit délivrée du péché et de ses suites, qu'elle « meure au péché » et pour qu'elle adhère plus purement et plus fermement à Dieu, en imitant le Christ Jésus. Ces deux grands motifs peuvent s'exprimer de façon plus concrète en se divisant ainsi : La mortification est nécessaire 1° pour détruire en nous *les suites du péché originel*, 2° pour faire disparaître *les suites de nos péchés personnels*, 3° pour subordonner parfaitement notre activité naturelle à la vie de la grâce, sans perdre jamais de vue l'*élévation infinie de notre fin surnaturelle*, 4° pour *imiter Jésus crucifié* et travailler avec lui à l'œuvre de la rédemption.

Nous parlerons dans cet article du premier motif. Voyons quelles sont les suites du péché originel, les blessures, qui subsistent dans le baptisé; quelle est la nature de ces blessures; et comment elles sont progressivement cicatrisées et guéries.

*
* *

§ I. — *Quelles sont les suites du péché originel chez les baptisés?*

Il faut éviter ici le pessimisme des protestants et des jansénistes, pour qui le péché originel a éteint en nous le libre arbitre, que la grâce ne restaurerait pas; mais il ne faut pas tomber non plus dans l'optimisme, peu réaliste, de ceux qui, oubliant en partie ce qu'est le *fomes peccati*, semblent croire que l'état de déchéance n'est inférieur en rien à un état purement naturel et que le baptême nous délivre de tout le désordre qui est la suite du péché originel.

Le baptême produit sans doute deux effets inestimables : la grâce sanctifiante et le caractère baptismal; et la « grâce

d'un seul (petit enfant) a plus de prix que le bien naturel de tout l'univers (1) » ; elle vaut plus que toutes les natures angéliques prises ensemble, car elle est d'un ordre infiniment supérieur, strictement divin, et avec elle la sainte Trinité vient habiter en nous comme dans un temple. Le baptême nous incorpore au Christ, illumine notre intelligence par la foi, convertit vers Dieu notre volonté par l'espérance et la charité ; il nous ouvre la porte du ciel, et nous remet toute peine due au péché ; tout cela concerne la personne du baptisé.

Cependant le baptême n'enlève pas ici-bas *les pénalités de la vie présente, la douleur, la concupiscence, la mort*, qui sont bien des suites du péché originel dans la nature humaine. « Il convient en effet, dit saint Thomas (2), que le baptisé par l'exercice spirituel combatte la concupiscence, et supporte les peines de la vie pour mériter la béatitude éternelle. » « La concupiscence, ajoute-t-il, est diminuée par la grâce baptismale (3) », elle n'est pas supprimée.

Cette doctrine a été définie par le Concile de Trente, sess. V (Denzinger, n° 792) : « Il reste dans les baptisés la concupiscence ou foyer de convoitise, qui exige le combat spirituel, ne peut nuire à ceux qui n'y consentent point, mais par la grâce du Christ y résistent virilement ; bien plus, *celui qui aura lutté comme il faut obtiendra la couronne* (II Tim., II, 5). Cette concupiscence que saint Paul appelle parfois *péché* (Rom., VI, 12 ss.), le saint Concile déclare que l'Église catholique n'a jamais pensé qu'elle est appelée péché en ce sens qu'elle soit vraiment et proprement un péché dans les baptisés, mais parce qu'elle provient du péché et incline au péché. »

(1) I^a II^ae, q. 113, a. 9, ad 2.
(2) III^a, q. 69, a. 3.
(3) III^a, q. 69, a. 4, ad 3.

La concupiscence, suite du péché originel, est comme une blessure, que la grâce baptismale commence à guérir, mais qui est longue à se cicatriser.

Est-ce la seule blessure? Non point. Il y en a trois autres, comme l'explique bien saint Thomas (Iª IIªᵉ, q. 85, a. 3) : « Par la justice originelle la raison dominait parfaitement les puissances inférieures de l'âme, et elle-même recevait de Dieu cette perfection de lui être pleinement soumise. Mais cette justice originelle a été détruite par le péché du premier homme. Et c'est pourquoi toutes les puissances de l'âme restent en quelque sorte *destituées,* privées de leur *ordre naturel* à la vertu; cette destitution est appelée *vulneratio naturae,* blessure de la nature déchue (1).

« Or il y a quatre puissances de l'âme qui peuvent être sujets de vertus : *la raison*, où se trouve la prudence; *la volonté,* où est la justice; *l'irascible*, où est la vertu de force; *le concupiscible,* où est la tempérance (2).

« En tant que la raison est destituée de son ordre au vrai, il y a la *blessure d'ignorance*; en tant que la volonté est privée de son ordre au bien moral, il y a la *blessure de malice*; selon que l'irascible est privé de son ordre au bien difficile, il y a la *blessure d'infirmité*; et selon que le concupiscible est privé de son rapport au bien délectable selon la mesure de la raison, il y a la *blessure de la concupiscence.*

(1) Le texte porte : « Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo *destitutae* proprio ordine, quo *naturaliter ordinantur* ad virtutem; et ipsa destitutio *vulneratio naturae* dicitur. » Il n'y a pas « quo naturaliter ordinabantur », comme si cet ordre (ou inclination) à la vertu était seulement l'effet du don gratuit de justice originelle perdu par le péché; il y a *naturaliter ordinantur*; c'est l'inclination naturelle de ces puissances à la vertu qui se trouve diminuée.

(2) L'irascible et le concupiscible sont les deux formes de l'appétit sensitif ou sensibilité; l'irascible se portant vers le bien sensible difficile, et le concupiscible vers le bien sensible délectable.

« *Ainsi donc il y a quatre blessures infligées à toute la nature humaine par le péché du premier homme.* Et comme l'inclination au bien de la vertu est diminuée en chacun de nous par le péché actuel, ces quatre blessures sont aussi les suites de nos péchés personnels qui les augmentent. C'est ainsi que, par le péché réitéré, l'intelligence est comme hébétée surtout dans l'ordre des choses morales, pour la conduite de la vie, la volonté s'endurcit dans le mal, la difficulté de faire le bien augmente et la concupiscence s'enflamme de plus en plus. »

Telles sont les quatre blessures suite du péché originel, et aggravées par nos péchés personnels.

Blessures de l'âme

facultés supérieures

- dans la volonté : blessure de *malice* ou d'*inclination au mal*, égoïsme.
- dans l'intelligence : — d'*ignorance*, d'où l'imprudence, l'aveuglement.

facultés inférieures

- dans l'irascible : — d'*infirmité*, d'où la pusillanimité, la paresse.
- dans le concupiscible : — de *concupiscence*, d'où la luxure, la gourmandise.

Selon saint Thomas (I[a] II[ae], q. 83, a. 2 et 3), le péché originel, qui est d'abord dans l'essence de l'âme, comme privation de la grâce de justice originelle, a infecté d'abord la volonté, qui était soumise à Dieu, et ensuite les autres puissances qui étaient soumises à la volonté droite. Le péché, qui est d'abord dans la volonté rebelle, étend ensuite ses ravages aux autres facultés.

Les trois blessures de malice, d'ignorance, d'infirmité, restent-elles comme la concupiscence dans le baptisé, ou sont-elles immédiatement guéries par la grâce baptismale?

Saint Thomas examine cette question en considérant la grâce et les vertus infuses qui sont les effets du baptême

(III[a], q. 69, a. 4, ad 3[um]). Il répond : « *La difficulté de faire le bien* et *l'inclination au mal restent dans les baptisés*, non pas parce qu'ils manquent des vertus infuses, mais à cause de la concupiscence que le baptême n'enlève pas. Cependant comme le baptême diminue la concupiscence, pour l'empêcher de prévaloir, il diminue aussi la difficulté pour le bien et l'inclination au mal, pour que l'homme ne soit pas dominé par elles. » Il faut en dire autant évidemment de l'ignorance dans l'ordre moral, pour la conduite de la vie. Les quatre blessures sont en voie de cicatrisation chez le baptisé, mais elles ne sont point guéries par le baptême!

On voit ainsi que la blessure de la volonté, l'inclination au mal, est source de l'amour-propre, souvent d'un gros égoïsme inconscient, de l'orgueil, de l'envie, de l'avarice; que la blessure de l'intelligence, l'ignorance, est le principe de l'imprudence sous toutes ses formes : inconsidération, précipitation, etc., de l'aveuglement de l'esprit à l'égard des choses supérieures; que la blessure de l'irascible, l'infirmité, est le principe de la pusillanimité, de la paresse, du respect humain ou crainte mondaine, du découragement, et que la concupiscence est le principe de la luxure et des diverses formes de l'intempérance.

*
* *

§ II. — *De la nature des blessures, suites du péché originel*

Tous les théologiens admettent que nos péchés personnels réitérés diminuent progressivement en nous notre inclination naturelle à la vertu, car l'inclination au mal diminue l'inclination au bien (1). — En est-il de même du péché originel? Les blessures, qui en sont la suite, dimi-

(1) Cf. S. Thomas, I[a] II[ae], q. 85, a. 1 : « Ipsa naturalis inclinatio ad virtutem diminuitur per peccatum. »

nuent-elles l'inclination naturelle de l'homme à la vertu?

Plusieurs théologiens modernes pensent que les blessures, qui sont la suite du péché originel, ne diminuent pas notre inclination naturelle à la vertu, qu'elles sont seulement la privation du don *gratuit* de justice originelle, qui, en élevant l'homme à la vie surnaturelle, constituait sa nature dans un état d'intégrité ou de perfection. Il s'ensuivrait que l'homme, dans l'état de déchéance, n'est pas moins apte à faire le bien, qu'il ne l'eût été dans un état purement naturel, dit de *nature pure*, où Dieu aurait pu le créer, sans lui donner ni la grâce sanctifiante, ni l'intégrité ou perfection naturelle (1).

La plupart des thomistes pensent, au contraire, que l'homme, dans l'état de déchéance non réparée, a moins de forces pour faire le bien moral naturel qu'il n'en aurait eu dans l'état de nature pure. Telle est la doctrine de presque tous les grands commentateurs de saint Thomas (2).

La principale raison sur laquelle ils s'appuient est que, dans l'état de déchéance, l'homme naît avec une volonté, qui est, par le péché originel, détournée de Dieu, *aversa a Deo*; tandis que, dans l'état purement naturel ou de nature pure, il naîtrait avec une volonté qui pourrait soit se porter vers Dieu, soit lui préférer un bien créé, mais qui ne serait pas détournée de lui (3). Il est en effet certain

(1) Telle est l'opinion de nombreux théologiens de la Compagnie de Jésus.

(2) On la trouve exposée dans Billuart, *de Gratia*, diss. II, a. 3, dans les Salmanticenses, *de Peccatis*, in I^am II^ae, q. 85, a. 3, et *de Gratia*, disp. II, dub. III, n^os 102, 116, 129, 135, dub. VIII, n° 287, qui citent (*ibid.*) comme tenants de cette opinion les thomistes Capréolus, Ferrariensis, Conrad Köllin, Alvarez, Jean de Saint-Thomas, auxquels il faut ajouter Lemos, Contenson, Goudin, et beaucoup d'autres, récemment le P. Hugon dans sa dogmatique. Gonet, qui s'était écarté de cette manière de voir dans son *Clypeus*, se rétracta ensuite dans son *Manuale*, Lyon 1681, t. I, p. 218, et reprit l'opinion commune des thomistes, que nous sommes surpris de voir abandonnée par le P. Kors, O. P., dans un travail récent.

(3) Saint Thomas dit lui-même, *de Veritate*, q. 24, a. 12, ad 2 : « Scien-

que, par le péché originel, la volonté est détournée de Dieu, fin ultime surnaturelle, et indirectement aussi de Dieu fin ultime naturelle, car tout péché contre la fin dernière surnaturelle est indirectement un péché contre la loi naturelle, qui nous ordonne d'obéir à Dieu, quoi qu'il commande. La volonté appliquant toutes les autres facultés à l'action, si elle est détournée de Dieu et inclinée au mal, toutes les autres facultés en souffriront, leur inclination à la vertu sera diminuée, et donc moindre que dans l'état purement naturel.

Cette doctrine est, nous n'en doutons pas, celle même de saint Thomas. On peut s'en rendre compte surtout par ce qu'il enseigne sur la nécessité de la grâce pour aimer Dieu, auteur de la nature, par-dessus tout et pour observer la loi naturelle.

Le saint Docteur dit d'abord : « L'homme par ses seules forces naturelles peut aimer Dieu (auteur de sa nature) plus que soi et par-dessus tout (1). » Puis, après avoir rappelé le principe que toute créature est naturellement

dum est quod *in peccato originali est habitualis aversio a bono incommutabili,* cum habens peccatum originale non habeat cor Deo conjunctum per caritatem : et sic quantum ad habitualem aversionem eadem ratio est de existente in peccato originali et mortali, licet in peccato mortali super hoc sit habitualis conversio ad indebitum finem. » Item *de Malo,* q. 4, a. 2 : « In his quae ex stirpe Adae oriuntur et superior pars animæ *caret debito ordine ad Deum,* qui erat per justitiam originalem, et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur, secundum proprium impetum... Est pronitas ad inordinate appetendum, quae concupiscentia dici potest. » — Item *de Malo,* q. 5, a. 2.

(1) I^a II^ae, q. 109, a. 3 : « Sed contra. Primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur : in quo statu manifestum est, quod aliqualiter Deum dilexit; sed non dilexit Deum aequaliter sibi, vel minus se; quia secundum hoc peccasset; ergo dilexit Deum supra se; ergo *homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quam se et super omnia.* » — Dans ce texte, il est vrai, saint Thomas paraît entendre l'expression « ex solis naturalibus » dans le sens des théologiens antérieurs, dont il parle ici, et qui voulaient dire par là qu'Adam avait été créé dans l'état d'intégrité *avant* de recevoir la grâce sanctifiante.

inclinée à aimer Dieu, auteur de la nature, plus que soi, il ajoute :

« Mais dans l'état de nature corrompue, l'homme ne le peut pas, car *par suite de la corruption de la nature, la volonté se porte vers son bien propre, à moins qu'elle ne soit guérie par la grâce de Dieu* (1). » C'est l'égoïsme qu'il faut toujours combattre en nous.

Pour la même raison l'homme, dans l'état de déchéance, ne peut observer toute la loi naturelle (2). La nature déchue ne remonte à son état naturel normal que par la grâce qui la guérit (*gratia sanans*), et cette fonction de la grâce habituelle diffère ainsi de celle qui nous élève à la vie surnaturelle (*gratia elevans*).

En beaucoup d'autres endroits saint Thomas parle de même, notamment lorsqu'il décrit les blessures qui sont la suite du péché originel. Elles ne sont pas seulement la privation d'un don gratuit : « Celle de *malice,* dit-il, n'est pas un péché mais une certaine *inclination au mal* (*pronitas voluntatis ad malum*), selon le mot de la Genèse, VIII, 21 : « Les sens de l'homme sont inclinés au mal dès sa jeunesse (3). » La blessure, que le vénérable Bède appelle *infirmitas*, « s'oppose à la vertu de force (4) ». De même celle appelée *concupiscence* est la concupiscence non pas en tant qu'elle est naturelle à l'homme, « mais en tant qu'elle dépasse les limites de la raison (5) ».

(1) *Ibid.* dans le corps de l'article : « *Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit* secundum appetitum voluntatis rationalis, *quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei*... Ad diligendum Deum naturaliter super omnia... in statu naturae corruptae indiget homo... auxilio gratiae sanantis. »

(2) I^a II^ae, q. 109, a. 4 : « In statu naturae corruptae, non potest homo implere omnia mandata divina, sine gratia sanante. »

(3) I^a II^ae, q. 85, a. 3, ad 2 : « *Malitia* non sumitur hic pro peccato, sed pro *quadam pronitate voluntatis ad malum*; secundum quod dicitur Genes. VIII, 21 : *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.* »

(4) *Ibid.*, ad 4 : « Beda accipit *infirmitatem* stricte, secundum quod *opponitur fortitudini*, quae pernitet ad irascibilem. »

(5) *Ibid.*, ad 3 : « *Concupiscentia* in tantum est naturalis homini, in

Or il est manifestement question ici non pas seulement des blessures qui sont la suite de nos péchés personnels, mais aussi de celles qui viennent du péché originel (1), et qui subsistent même après le baptême, bien qu'elles soient alors en voie de guérison (2).

Saint Thomas parle de même dans les autres endroits de ses œuvres (3). Il voit même dans le désordre de la concupiscence et de la faiblesse pour le bien tel qu'il se constate dans l'humanité un signe assez probable du péché originel (4).

Cette Doctrine paraît bien l'écho de l'Évangile, des Épîtres de saint Paul, où il est question du « vieil homme » et de la nécessité de « revêtir l'homme nouveau ».

Elle se retrouve dans les pages bien connues de l'*Imita-*

quantum subditur rationi : quod autem *excedat limites rationis*, hoc est homini contra naturam. » — Item I^{a} II^{ae}, q. 82, a. 3, ad 1 : « Quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, in tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. *Concupiscentia autem, quae transcendit limites rationis, inest homini contra naturam*; et talis est concupiscentia originalis peccati. » Item II *Sent.*, d. 30, q. 1, a. 1, ad 4, et *de Malo*, q. 4, a. 2, ad 1.

(1) I^{a} II^{ae}, q. 85, a. 3 : « *Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae naturae ex peccato primi parentis.* »

(2) III^{a}, q. 69, a. 4, ad 3 : « *Difficultas ad bonum* et *pronitas ad malum* invenitur *in baptizatis*, non propter defectum habitus virtutum, sed propter concupiscentiam, quae non tollitur in baptismo... tamen per baptismum diminuitur concupiscentia... »

(3) I^{a} II^{ae}, q. 91, a. 6. Utr. sit aliqua *lex fomitis* : « In quantum per divinam justitiam homo *destituitur originali justitia et vigore rationis*, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, in quantum est pœnalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate. » — I^{a} II^{ae}, q. 82, a. 1, ad 1 : « Peccatum originale habet privationem originalis justitiae et *cum hoc inordinatum dispositionem partium animae*. Unde non est privatio pura sed est quidam habitus corruptus. » — I^{a} II^{ae}, q. 83, a. 1, 2, 3. — I^{a} II^{ae}, q. 109, a. 2, ad 3. — II Sent., d. 30 q. 1, a. 1, ad 3; a. 3 — *de Malo*, q. 2, a. 11; q. 4, a. 1, ad 14; q. 4, a. 2 c.; q. 5, a. 1, ad 4, ad 10, ad 13; q. 5, a. 2, ad 1. — *de Veritate*, q. 24 a. 12, ad 2. — In *Ep. ad Rom.*, VI, 6; VII, 23; *ad Ephes.*, IV, 22; *ad Col.* III, 9. — Item Tabula aurea ad verba *fomes, in vetio, peccatum*, 107, 283 319, 329, 333, 342. *Gratia*, 2, 120, 121, 127, 177.

(4) III *C. Gentes*, l. IV, c. 52.

tion de Jésus-Christ, l. III, c. 54 : Des divers mouvements de la nature et de la grâce ; c. 55 : De la corruption de la nature et de l'efficacité de la grâce.

Les saints, éclairés par le don de science sur ce qu'est la misère humaine, ont généralement parlé ainsi, non seulement ceux qui ont écrit, comme saint Augustin, contre les pélagiens et autres négateurs du péché originel, mais ceux même qui depuis le XVII[e] siècle ont combattu le jansénisme, comme saint Alphonse de Liguori.

Ce dernier dit formellement : « La concupiscence dans l'état présent incline beaucoup plus au péché qu'elle ne l'aurait fait dans l'état de nature pure. » — « Dans l'état de nature déchue les misères de l'homme sont beaucoup plus graves qu'elles ne l'auraient été dans l'état de nature pure (1). »

Tel paraît être aussi le sens naturel des textes du magistère ecclésiastique là où il parle des blessures de la nature déchue, du libre-arbitre non détruit, mais *atténué, affaibli*, et du *fomes peccati* ; là aussi où il condamne les prétentions orgueilleuses du naturalisme et de ses formes variées : le rationalisme et le libéralisme (2).

On trouve enfin une confirmation dans ce fait que le naturalisme pratique est porté à nier l'existence des blessures, suite du péché originel, comme il est porté à nier les divers motifs de la mortification et de l'esprit de sacrifice.

*
* *

(1) *S. Alphonsus Lig. Historia Haeresum.* Confutatio XII[a] (ed. Walter, 1903, p. 4584, n° 5) : « *In praesenti statu concupiscentia multo magis ad peccatum inclinat*, quam in statu naturae purae fuisset, quoniam per peccatum magis obscuratus remansit hominis intellectus, magisque vulnerata ejus voluntas. » — n° 16 : « *In statu naturae lapsae multo graviores sunt miseriae*, quam in statu naturae purae fuissent. » Item, n° 14.

(2) Cf. Denzinger, *Enchiridion definitionum*, 10[a] ed., n. 174, 181, 198, 788, 793, 1275, 1616, 1627, 1634 sq., 1643.

§ III. — *La guérison progressive des blessures*

Cette guérison commence avec le baptême, qui diminue la concupiscence, l'inclination au mal, la faiblesse pour le bien (1). Mais elle n'est jamais tout à fait complète ici-bas. Comme le dit le Concile de Trente, sess. VI, cap. 13, en citant saint Paul : « Que celui qui croit être debout prenne « garde de tomber » (I Cor., x, 12). Il faut « travailler à « son salut, avec crainte et tremblement » (Phil., II, 12), « dans le labeur, les veilles, les aumônes, la prière, les « oblations, les jeûnes, la chasteté. Il faut avoir une sainte « crainte, sachant bien que, régénérés dans l'espérance de « la gloire sans l'avoir encore, il y a à combattre contre la « chair, le monde et le démon, et que la victoire n'est pos- « sible qu'en obéissant avec la grâce de Dieu, selon le mot « de saint Paul : « Si vous vivez selon la chair, vous mour- « rez; mais si, par l'Esprit, vous mortifiez les œuvres de « la chair, vous vivrez » (Rom., VIII, 12). La guérison ne sera à peu près complète ici-bas qu'après une sérieuse mortification, accompagnée des purifications passives des sens et de l'esprit, c'est-à-dire dans la vie unitive, comme le montre la vie des saints.

Pour cela, il faut mettre en pratique ce que dit saint Paul : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu. Attachez-vous aux choses d'en haut, et non à celles de la terre; car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, apparaîtra, alors vous apparaîtrez, vous aussi, avec lui dans la gloire. Faites donc mourir vos membres, ceux de l'homme terrestre, la fornication, l'impureté..., la colère, l'animosité... N'usez point de mensonges les uns envers

(1) Cf. III^{a}, q. 69, a. 4, ad 3.

les autres, puisque vous avez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres, et revêtu l'homme nouveau, qui, se renouvelant sans cesse à l'image de celui qui l'a créé, atteint la science parfaite... Ainsi donc, comme élus de Dieu, saints et bien-aimés, revêtez-vous d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'humilité, de douceur, de patience, vous supportant les uns les autres, et vous pardonnant réciproquement... Mais surtout revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection (1). »

Le grand Apôtre invite de même les Ephésiens « à revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables (2) ».

On voit ainsi comment les vertus morales infuses sont d'un ordre infiniment supérieur aux vertus morales acquises, décrites par les meilleurs moralistes païens (3). On conçoit ce qu'elles doivent devenir dans l'âme purifiée, *virtutes purgati animi* (4). On s'explique que la triple concupiscence des yeux, de la chair et de l'orgueil ne trouve son parfait remède que dans les trois conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance (5); et que tout chrétien doit avoir l'*esprit de ces conseils*, lors même que sa condition ne lui permet pas de les pratiquer effectivement. On saisit enfin toute la grandeur du précepte suprême : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit » (Luc, x, 27). On ne s'étonne plus dès lors du mot de saint Augustin : « Deux amours ont bâti deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité de Dieu (6). » Ce

(1) *Coloss.*, III, 1-15.
(2) *Ephes.*, IV, 24.
(3) I^a II^ae, q. 63, a. 4 : « Manifestum est, quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus. »
(4) I^a II^ae, q. 61, a. 5.
(5) I^a II^ae, q. 108, a. 4; II^a II^ae, q. 189, a. 1.
(6) *Cité de Dieu*, l. XIV, ch. 28.

mépris de soi est le mépris de tous les germes de mort qui subsistent en nous, le mépris de tout ce qui peut nous séparer de Dieu et du prochain; ce mépris s'identifie ainsi avec le saint amour par lequel nous devons nous aimer nous-mêmes pour glorifier Dieu. Pour détruire en nous l'égoïsme et toutes ses étroitesses, nous devons nous aimer nous-mêmes d'une façon incomparablement plus haute, plus profonde, nous devons nous aimer pour Dieu et désirer le voir comme il se voit, pour lui rendre gloire éternellement. Alors se réalisera en nous la parfaite victoire du Christ sur le péché et sur la mort; les blessures seront définitivement guéries, et la vie surnaturelle pénétrera tout notre être et l'élèvera en le fortifiant pour assurer pleinement en nous et à jamais le règne de Dieu.

CHAPITRE III

La mortification et les suites de nos péchés personnels

Nous avons vu quelle est la nécessité de la mortification à raison des suites du péché originel, qui subsistent dans le baptisé : la concupiscence, l'inclination au mal et à l'erreur, la faiblesse pour le bien. La mortification n'est pas moins nécessaire à raison des suites de nos péchés personnels, et à ce point de vue elle procède surtout de la vertu de *pénitence*, qui, sous l'inspiration supérieure des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, fait servir la tempérance, spécialement la chasteté, et aussi la force et la patience à la destruction du péché et du désordre qu'il laisse en nous. Si donc la pénitence est de l'essence de la vie chrétienne, il faut en dire autant de la mortification.

Il ne faut pas oublier en effet que la pénitence est une vertu *spéciale*, qui a ses actes propres. Si chaque vertu exclut *formellement* le vice qui lui est contraire, comme le blanc exclut le noir, la pénitence a pour but spécial de travailler effectivement à la destruction du péché et de tout péché, en tant qu'il est une offense à Dieu et qu'il est rémissible par la grâce avec la coopération de l'homme (1).

(1) Cf. S. Thomas, III^{a}, q. 85, a. 2 : « In poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scilicet *operari ad destructionem peccati praeteriti*, in quantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius

Pour le bien comprendre, nous considérerons les trois effets principaux de la pénitence : 1° la rémission du péché soit mortel, soit véniel ; 2° la remise de la peine due au péché (*reatus poenae*) ; 3° la destruction des restes ou des traces du péché (*reliquiae peccati*) et la lutte contre la tentation.

*
* *

§ I. — *La rémission du péché*

La rémission du péché, enseigne saint Thomas, provient principalement de la vertu de la Passion du Sauveur par le sacrement de pénitence, et secondairement des actes du pénitent qui appartiennent à la vertu de pénitence (1), c'est-à-dire des actes de contrition, de confession, et de satisfaction, qui sont la matière prochaine du sacrement de pénitence (2).

Pour que le péché nous soit remis, il faut que nous le détestions pour un motif surnaturel. — *La contrition parfaite*, inspirée par le motif même de la charité ou de l'amour de Dieu par-dessus tout, remet les péchés mortels, avant même la réception du sacrement de pénitence, pourvu qu'on ait le désir au moins implicite de le recevoir (3). Ce désir implicite est contenu dans la volonté d'accomplir tout ce qui est nécessaire au salut. — *La contrition imparfaite* ou *attrition* est une douleur ou détestation du péché, qui procède d'un motif surnaturel inférieur à celui de la charité ; ce motif est soit la turpitude du

virtutis. » — Ibid., ad 3 : « Quaelibet virtus specialis *formaliter expellit* habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subjecto ; sed *poenitentia expellit omne peccatum effective*, in quantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia, homine cooperante. »

(1) III^a, q. 86, a. 6.

(2) III^a, q. 90, a. 1, 2, 3, et *Concile de Trente*, sess. XIV, ch. 3.

(3) *Concile de Trente*, sess. XIV, ch. 4.

péché mortel, comme injure faite à Dieu et comme mal de l'âme; soit la crainte de perdre la béatitude éternelle, d'être séparé du principe de tout bien et d'encourir les châtiments divins (1). Il y a déjà dans cette attrition, qui exclut la volonté du péché et qui implique l'espoir du pardon, un certain amour surnaturel de Dieu, source de toute justice (2), amour qui ne suffit pas à justifier, mais qui, uni à l'absolution sacramentelle, obtient la rémission des péchés mortels par les mérites infinis de la Passion du Sauveur.

Quant aux péchés véniels, ils ne peuvent être remis sans *un regret au moins virtuel* de les avoir commis et sans *le propos* de se préparer à les éviter dans la suite; non pas que nous puissions ici-bas, sans un privilège spécial, éviter *tous* les péchés véniels d'une façon continue, mais nous pouvons et devons éviter *chacun* en particulier, et leur nombre doit diminuer évidemment avec le progrès

(1) *Conc. de Trente*, sess. XIV, ch. 4 : « Illam vero contritionem imperfectam, quae *attritio* dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniae, declarat (sancta Synodus) non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis *sine sacramento* poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit. »

(2) *Conc. de Trente*, sess. VI, ch. 6 : A propos de la préparation des adultes au baptême il est dit, et ce n'est pas une moindre préparation qui est requise pour le sacrement de pénitence : « Disponuntur autem ad justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, *finem ex auditu concipientes*... et dum peccatores se intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo *in spem eriguntur*, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, *illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt*, ac propterea *moventur adversus peccata* per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet (Act., II, 38); denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata. »

de la charité (1). Ce regret au moins virtuel des péchés véniels commis et le ferme propos de faire le possible pour n'y pas retomber est contenu dans un acte fervent d'amour de Dieu. L'oraison dominicale, l'usage de l'eau bénite et des autres sacramentaux nous disposent à ces actes fervents de charité et de pénitence, à plus forte raison la sainte communion et aussi le sacrement de l'extrême-onction (2).

C'est ce que nous dit le livre de l'*Imitation*, l. I, ch. 21, en parlant de la componction du cœur : « A cause de la légèreté de notre cœur et de l'oubli de nos défauts, nous ne sentons pas les maux de notre âme... Heureux qui rejette tout ce qui peut souiller sa conscience et l'appesantir... Que votre œil soit ouvert sur vous d'abord, et avant de reprendre vos amis, ayez soin de vous reprendre vous-mêmes. » — Ch. 25 : « Comme votre œil observe les autres, les autres vous observent aussi... Souvenez-vous toujours que votre fin approche et que le temps perdu ne revient point... Dès que vous commencerez à tomber dans la tiédeur, vous tomberez dans le trouble. Mais si vous

(1) Cf. S. Thomas, III*, q. 87, a. 1 c. : « Ad remissionem venialium peccatorum, non... sufficit habitualis displicentia, quae habetur per habitum caritatis, vel poenitentiae virtutis; quia sic caritas non compateretur peccatum veniale, quod patet esse falsum. Unde sequitur, quod requiratur quaedam *virtualis displicentia*; puta cum aliquis hoc modo fertur secundum affectum in Deum et res divinas, ut quidquid sibi occurreret, quod eum ab hoc motu retardaret, displiceret ei et doleret se commisisse, etiamsi actu de illo non cogitaret... »

Ad 1 : « Ad poenitentiam peccatorum venialium requiritur quod homo *proponat abstinere a singulis*, non tamen ab omnibus; quia hoc infirmitas hujus vitae non patitur; debet tamen habere *propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda*; alioquin esset ei periculum deficiendi, cum desereret appetitum proficiendi seu tollendi impedimenta spiritualis profectus, quae sunt peccata venialia. »

Ad 3 : « Fervor caritatis virtualiter implicat displicentiam venialium peccatorum. »

Item art. 2, ad 2 : « Peccatum veniale nunquam remittitur sine aliquali actu poenitentiae virtutis, explicito scilicet vel implicito. »

(2) *Ibid.*, a. 3.

persévérez dans la ferveur, vous trouverez une grande paix et vous sentirez votre travail plus léger, à cause de la grâce de Dieu et de l'amour de la vertu. »

*
* *

§ II. — *La mortification remet la peine due au péché*

La vertu spéciale de pénitence ne porte pas seulement à la détestation du péché comme offense à Dieu, mais encore à la *réparation*, et pour celle-ci la cessation du péché ne suffit pas, il faut une *satisfaction* offerte à la justice divine, car tout péché mérite une peine (1).

Le péché mortel, s'il n'est pas remis ici-bas, mérite une peine éternelle, parce qu'il nous détourne de Dieu, souverain bien et fin dernière; ce désordre moral est irréparable, et, tant qu'il dure, la peine doit durer (2). Si au contraire le péché mortel est remis ici-bas, si le pécheur se convertit, la peine éternelle est remise elle aussi, mais souvent il reste à subir une *peine temporelle*, que mérite le péché, soit mortel, soit véniel, en tant qu'il se porte de façon désordonnée vers un bien fini (3). « *Tribulation et angoisse sur tout homme qui fait le mal...; gloire, honneur et paix, pour quiconque fait le bien* » (Rom., II, 9).

Quelle est la raison profonde pour laquelle tout péché mérite une peine, comme tout acte inspiré par la charité mérite une récompense?

Saint Thomas nous l'explique ainsi : « Déjà dans l'ordre des choses naturelles, nous voyons qu'une force agit d'autant plus que la force contraire s'élève contre elle...

(1) III[a], q. 85, a. 3.
(2) I[a] II[ae], q. 87, a. 3, 4, 5.
(3) *Ibid.*, a. 5.

De même parmi les hommes, chacun est naturellement porté à rabaisser celui qui s'insurge contre lui. De plus, il est manifeste que tout ce qui est contenu dans un ordre donné est uni au principe de cet ordre, et par suite tout ce qui s'insurge contre cet ordre de choses mérite d'être rabaissé par le principe même de cet ordre.

« Or le péché étant un acte désordonné, quiconque pèche contre un ordre supérieur mérite une répression ou une peine. Et comme il y a trois ordres auxquels la volonté humaine est soumise, l'homme peut recevoir une triple peine. La volonté humaine est soumise d'abord à l'ordre de notre raison, qui la dirige immédiatement, ensuite à l'ordre extérieur du gouvernement soit temporel, soit spirituel, enfin à l'ordre universel du gouvernement divin. Chacun de ces trois ordres est troublé par le péché, lorsque celui qui pèche agit contre sa propre raison, contre la loi humaine et contre la loi divine. Il encourt ainsi trois peines : le remords de la conscience, la peine infligée par les hommes et celle infligée par Dieu (1). »

Tel est le fondement de la vertu de pénitence, et la raison pour laquelle *elle doit, en justice, à Dieu une réparation* ou *satisfaction* pour l'offense qui lui a été faite. Tout péché mérite une peine, soit volontaire, soit involontaire. La justice vindicative, qui est dans le juge, inflige, pour faire respecter les principes du droit, une peine au coupable contre la volonté de celui-ci; la pénitence, elle, est une partie de la justice, qui porte le coupable à subir volontairement et à s'imposer lui-même la peine qu'il a méritée. Il ne peut, à la vérité, offrir à Dieu une réparation absolument égale à l'offense, mais il lui offre la *satisfaction* proportionnée dont il est capable; celle-ci tire sa valeur de l'amour qui l'inspire et plus

(1) I^a II^ae, q. 87, a. 1.

encore des mérites du Christ, principe de notre justification (1).

L'absolution sacramentelle efface le péché, mais en outre une pénitence ou satisfaction nous est imposée, pour que nous obtenions ainsi la remise de la peine temporelle, qui reste à subir ordinairement, même lorsque le péché lui-même est déjà remis. Cette satisfaction est une partie du sacrement de pénitence, et contribue à ce titre à nous rendre la grâce ou à l'augmenter (2). Ainsi est payée, en partie du moins, la dette contractée par le pécheur à l'égard de la justice divine; il doit aussi dans ce but porter patiemment les peines de la vie, et si cette patience ne suffit pas à le purifier tout à fait, il devra passer par le purgatoire, car rien de souillé n'entre au ciel.

Le dogme du purgatoire est ainsi une grande confirmation de la nécessité de la mortification, car il nous montre qu'il faut payer notre dette, soit ici-bas en méritant, soit après la mort sans mériter. C'est ce qui fait dire à l'auteur de l'*Imitation*, l. I, ch. 21 : « Si vous réfléchissiez sérieusement aux peines de l'enfer et du purgatoire, je crois que vous supporteriez volontiers le travail et la douleur, et que vous ne redouteriez aucune austérité. Mais parce que ces vérités ne pénètrent point jusqu'au cœur et que nous aimons encore ce qui nous flatte, nous demeurons froids et négligents. » — Au contraire, un repentir plein d'amour effacerait et la faute et la peine, comme ces heureuses larmes que Jésus a bénies en disant : « Beaucoup de péchés lui ont été remis parce qu'elle a beaucoup aimé » (Luc, VII, 47).

Le baptême remet à l'adulte, qui le reçoit comme il convient, et toutes ses fautes et *toute la peine* qui leur est due, car le baptisé reçoit en cet instant *tout* ce que la

(1) III^{a}, q. 85, a. 3 c., ad 2, ad 3, et Supplementum, q. 15, a. 1.
(2) III^{a}, q. 86, a. 4, ad 2, et Suppl., q. 10, a. 2, ad 2.

vertu de la Passion du Sauveur doit produire en lui. Par l'absolution au contraire nous recevons l'effet de la Passion, selon le mode de nos propres actes, qui sont la matière du sacrement de pénitence, et qui coopèrent ainsi à notre relèvement; c'est pourquoi la remise de la peine n'est complète que lorsque ces actes de pénitence, la satisfaction comprise, sont complets (1).

Suivant la ferveur de la contrition, le pénitent qui est justifié recouvre soit une grâce supérieure à celle qu'il avait perdue, soit une grâce égale, soit une grâce moindre (2). Ainsi les mérites perdus par le péché mortel revivent selon la ferveur de la contrition (3). Et même cette ferveur et celle de la première satisfaction peut être telle que *toute la peine temporelle* due au péché soit remise dès cet instant, et avec elle parfois tous les restes du péché, comme il arriva sans doute lors de la conversion de Madeleine (4).

*
* *

§ III. — *La mortification fait disparaître les restes du péché*

Le péché, même après avoir été remis, laisse généralement des traces en nous (*reliquiae peccati*). C'est ce qui

(1) Cf. III^a, q. 86, a. 4, ad 3.

(2) III^a, q. 89, a. 2 : « Secundum quod motus liberi arbitrii in poenitentia est intensior vel remissior, secundum hoc poenitens consequitur majorem vel minorem gratiam. ... Et ideo poenitens quandoque resurgit in majori gratia, quam prius habuerat, quandoque autem in aequali, quandoque etiam in minori; et eadem est ratio de virtutibus, quae ex gratia consequuntur. »

(3) III^a, q. 89, a. 5 c., et ad 3.

(4) III^a, q. 86, a. 5, ad 1 : « Quandoque (Deus) tanta commotione convertit cor hominis, ut subito perfecte consequatur sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed *sublatis omnibus peccati reliquiis*, ut patet de Magdalena, Luc, VII. Quandoque autem prius remittit culpam per gratiam operantem, et postea per gratiam cooperantem successive tollit peccati reliquias. »

arrive surtout dans le cas du péché réitéré, qui engendre une habitude mauvaise, un vice. L'absolution efface bien la faute, et convertit notre volonté vers Dieu, mais il reste cependant en nous une inclination à retomber dans la faute souvent commise. Cette inclination n'est plus aussi forte qu'avant la contrition, mais elle subsiste encore dans une mesure, comme le *fomes peccati*, le foyer de convoitise reste dans le baptisé, quoique diminué par la grâce baptismale (1).

L'expérience quotidienne ne montre que trop qu'il en est ainsi. Celui qui a pris l'habitude de s'enivrer, du fait qu'il se convertit, reçoit par l'absolution avec la grâce sanctifiante la vertu infuse de tempérance, mais il n'a point la vertu acquise correspondante; bien au contraire subsiste en lui une inclination à retomber dans la faute souvent commise, et il y retombera, s'il n'évite pas les occasions et n'a pas recours à une sérieuse mortification, pour détruire les restes du péché qui imprègnent en quelque sorte son tempérament.

Il en est de même des antipathies, des aversions qui n'ont pas été combattues et qui ont grandi dans notre cœur; même après un repentir sincère et l'absolution, il en reste quelque chose en nous, non plus à titre de péché habituel, mais comme disposition à retomber. Ces restes du péché il ne faut pas seulement les voiler, les modérer, les régler, il faut les faire mourir, les mortifier, sans quoi ils imprégneront si bien tout notre être, qu'il faudra des purifications passives bien profondes et bien douloureuses pour nous en délivrer. En ce sens on a dit que chacun vers l'âge de trente ou quarante ans est responsable de sa propre physionomie suivant qu'elle manifeste la suffisance, la présomption, l'orgueil, la fatuité, l'envie.

Ces restes du péché nous affaiblissent grandement, nous

(1) Cf. III^a, q. 86, a. 5.

laissent dans un état de langueur et de débilité, qui nous fait reculer devant les actes de vertu. La mortification doit extirper ces mauvaises racines, pour travailler à l'assainissement de notre âme; elle doit contribuer à nous rendre toutes nos énergies spirituelles.

*
* *

§ IV. — *La résistance à la tentation*

N'oublions pas enfin que nous avons à combattre non seulement les suites du péché, mais les tentations qui viennent de l'esprit du monde et de l'esprit du mal. « Revêtez-vous, dit saint Paul, de l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister aux embûches du démon. Car nous n'avons pas à lutter (seulement) contre la chair et le sang, mais contre les princes et les puissances, contre les dominateurs de ce monde des ténèbres, contre les esprits mauvais répandus dans l'air... Soyez donc fermes, les reins ceints de la vérité, revêtus de la cuirasse de justice et les sandales aux pieds, prêts à annoncer l'Évangile de paix » (Ephés., VI, 11).

Nous avons des ennemis d'autant plus mauvais et nuisibles que leurs facultés, appliquées au mal, sont plus hautes et plus fortes. Si l'homme méchant est pire qu'une bête féroce, dit Aristote, que penser du démon? Il faut, pour lui résister, l'armure de Dieu, celle des vertus : « Prenez surtout le bouclier de la foi, par lequel vous pourrez éteindre tous les traits enflammés du Malin » (Ephés., VI, 16). « Résistez-lui, et il s'enfuira » (I Jac., IV, 7); plus au contraire on lui cède, et plus il nous poursuit.

Si Dieu a permis que dans l'état d'innocence l'homme, qui vivait dans la familiarité divine, fût tenté par le démon,

il est toujours vrai de dire que celui-ci tente plus directement ceux qui aspirent à la perfection et qui y conduisent d'autres âmes ; car il a un grand intérêt à les faire tomber de très haut. Quant aux grands pécheurs, il les tient par la chair et le monde, sans avoir besoin de chercher à les séduire par une action directe.

Notre-Seigneur lui-même a voulu être tenté, après les jours de jeûne passés au désert, pour nous apprendre à résister à la tentation, pour nous donner force et confiance (1). Nous voyons par cet exemple que le démon cherche à porter l'homme spirituel, non pas tout de suite à des fautes mortelles, mais à des fautes légères qui conduiront à d'autres très graves.

Ainsi il a porté Adam et Ève au mal par trois tentations successives, de gourmandise, de vaine gloire et d'orgueil extrême : « Est-ce que Dieu aurait dit : Vous ne mange-« rez pas de tout arbre du jardin ?... Non, vous ne mourrez « point; mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, « vos yeux s'ouvriront, et vous serez comme des dieux, « connaissant le bien et le mal » (Genèse, III, 1).

De même il a cherché à séduire le Christ par les trois tentations successives du désir de la nourriture après un long jeûne, de la vaine gloire ou ostentation et de l'orgueil extrême : « Si vous êtes le Fils de Dieu, commandez que ces pierres deviennent des pains... Si vous êtes le Fils de Dieu, jetez-vous en bas (du haut du temple)... Je vous donnerai tous les royaumes du monde, si, tombant à mes pieds, vous m'adorez » (Matth., IV, 3).

A l'exemple de Notre-Seigneur répondons par la parole de Dieu, sans discuter, et la tentation deviendra ainsi l'occasion d'actes très méritoires de foi, de confiance et d'amour de Dieu. En ces moments nous sommes dans l'heureuse nécessité de ne pouvoir nous contenter d'actes

(1) III^{a}, q. 41, a. 1 et 2.

de vertus imparfaits (*remissi*), il faut recourir aux actes les plus intenses et les plus méritoires.

Quelles sont, pour résister à la tentation et pour expier nos fautes, les principales œuvres satisfactoires?

On en distingue généralement trois : *l'aumône*, *le jeûne*, *la prière*, dont il est facile de montrer la convenance.

Toute satisfaction offerte à la justice divine doit pour l'honneur de Dieu nous enlever quelque chose des biens dont nous avons abusé. Or il y a trois espèces de biens : 1° ceux de l'âme, dont on abuse par orgueil, qui doit être réparé par la prière humble qui nous incline devant Dieu; 2° les biens du corps, dont on abuse par la concupiscence de la chair, qui doit être expiée par le jeûne; 3° les biens extérieurs, dont on abuse par la concupiscence des yeux, qui doit être expiée par l'aumône (cf. III[a], Suppl. q. 15, a. 3).

Les autres péchés se rattachent à ces deux concupiscences et à l'orgueil, comme à trois racines, et de même les autres œuvres satisfactoires se ramènent aux trois que nous venons d'énumérer. Tout ce qui afflige le corps, comme la discipline et austérités de ce genre, a la même raison d'être que le jeûne; les veilles doivent être consacrées à la prière, qui devient véritablement ainsi une œuvre satisfactoire, et toutes les œuvres de miséricorde à l'égard du prochain sont comme une aumône qui lui est faite.

Les épreuves de la vie patiemment supportées sont elles aussi, bien sûr, une satisfaction, qui remet la peine due au péché, qui efface les traces qu'il laisse en nous, et nous préserve contre la tentation.

La place faite à la *pénitence* est grande dans les anciens ordres religieux, où le religieux et la religieuse doivent offrir à Dieu une satisfaction non seulement pour eux-mêmes, mais pour les pécheurs qui oublient la réparation

nécessaire. Tous les saints l'ont compris, particulièrement les fondateurs d'Ordre, et ils n'ont guère cessé de le rappeler à leurs enfants : « Si l'on mitige les observances, on mitigera les esprits; le relâchement des règles conduirait infailliblement au relâchement des idées et à celui de la vie. Le Seigneur, qui a inspiré ces règles, ne bénirait pas une telle déchéance (1). ». — Le monde aujourd'hui, à voir tout le mal qui le ravage, n'a pas moins besoin de prière et de pénitence qu'aux premiers jours du Christianisme, comme le rappelait la Bienheureuse Vierge Marie en apparaissant à Lourdes. Cette *réparation* doit être offerte en esprit d'amour et d'adoration, elle est ainsi un acte très élevé qui procède des trois vertus subordonnées de charité, de religion et de pénitence; elle rend à Dieu la gloire que le péché lui enlève et associe très intimement les âmes réparatrices au Christ, prêtre et hostie, pour la grande œuvre de la rédemption.

(1) Les observances d'un Ordre religieux comme celui de Saint-Dominique sont semblables à l'écorce souvent rugueuse des arbres; cette écorce ne semble pas indispensable à la vie de l'arbre; si pourtant on l'enlevait, la sève ne monterait plus et l'arbre se dessécherait vite et mourrait. Les observances, loin de s'opposer à l'étude, s'harmonisent très bien avec elle, si l'on comprend qu'elles sont, comme l'étude, un moyen ordonné à la contemplation et à l'union divine, source de l'apostolat.

CHAPITRE IV

Deux formes d'examen de conscience

Comme application pratique de la doctrine que nous venons de développer sur la mortification, nous exposerons deux formes d'examen de conscience, qui permettent de mieux voir ce qui en nous doit être mortifié et qui montrent aussi, en partie du moins, les obstacles à l'union divine, que devront faire disparaître les purifications passives des sens et de l'esprit dont nous aurons ensuite à parler, purifications qui configurent progressivement le chrétien fervent et généreux à Jésus crucifié.

On fait généralement son examen de conscience en suivant l'ordre des préceptes du décalogue ou de nos devoirs envers Dieu, envers le prochain et vis-à-vis de nous-mêmes. Pour mieux nous connaître, il est utile de varier quelquefois cet examen et les questions qu'il comporte. En se rappelant qu'il ne faut pas séparer le regard sur nous-mêmes du regard sur Dieu, exemplaire de toute vertu, il convient de s'examiner parfois en suivant l'énumération des sept péchés capitaux et des fautes qui en dérivent, et d'autres fois au contraire en considérant surtout la hiérarchie des vertus qui constituent les différentes fonctions de notre organisme spirituel. Il importe

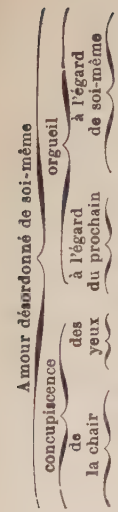
aussi de ne pas négliger les rapports de l'intérieur et de l'extérieur.

⁂

1. — *Examen de conscience selon la classification des péchés capitaux et des péchés qui en procèdent.*

L'examen de conscience, qui porte sur les péchés capitaux et leurs suites, peut se faire facilement en suivant l'énumération qu'en donne saint Thomas (Iª IIªᵉ, q. 77), après saint Grégoire le Grand. Elle peut se ramener à la division suivante, où l'on voit vite comment des trois concupiscences, dont parle l'apôtre saint Jean, dérivent les péchés appelés *capitaux*, parce qu'ils sont comme la tête ou le principe des autres. Ils ne sont pas les péchés les plus graves de tous, mais ceux vers lesquels nous sommes inclinés tout d'abord et qui conduisent à un éloignement de Dieu et à des fautes encore plus graves. C'est ainsi que la vaine gloire conduit à la désobéissance, à l'hypocrisie, à l'animosité, principe de la discorde, à la pertinacité dans l'hérésie. L'homme n'arrive pas du premier coup à la complète perversité, il y est conduit progressivement.

Tous les péchés, dit saint Thomas (Iª IIªᵉ, q. 77, a. 4 et 5), dérivent de *l'amour désordonné de nous-mêmes* ou *égoïsme* qui nous empêche d'aimer Dieu par-dessus tout et nous porte à nous détourner de lui. De cet amour désordonné de nous-mêmes procèdent *les trois concupiscences* : celles *de la chair, des yeux* et *l'orgueil de la vie*. De ces trois concupiscences dérivent *les péchés capitaux*, principes des autres.



VAINE GLOIRE, d'où dérivent : *la désobéissance, la jactance, l'hypocrisie, la contention par rivalité, la discorde, l'amour des nouveautés, la pertinacité.* — Cette vaine gloire a aussi pour conséquence le péché suivant.

ACEDIA, DÉGOUT DES CHOSES SPIRITUELLES et du travail de la sanctification ; de ce dégoût, contraire à l'amour de Dieu, naissent *la malice, la rancœur, la pusillanimité, le découragement, la torpeur spirituelle,* oubli des préceptes, *la recherche des choses défendues.*

ENVIE, ou tristesse du bien d'autrui comme s'il nous empêchait de nous élever ; de là dérivent *la haine, la médisance, la calomnie, la joie du mal d'autrui et la tristesse de ses succès.*

COLÈRE opposée à la mansuétude, d'où naissent *les disputes, les emportements, les injures, les vociférations, le blasphème.*

AVARICE, contraire à la libéralité, et souvent aussi à la charité et à la justice, d'où dérivent : *la perfidie, la fraude, la fourberie, le parjure, la perturbation, la dureté et l'endurcissement.*

GOURMANDISE, qui engendre *les plaisanteries déplacées, la bouffonnerie, l'impureté, les discours insensés, la stupidité.*

LUXURE, contraire à la chasteté, d'où procèdent : *l'aveuglement de l'esprit, l'inconsidération, la précipitation, l'inconstance, l'amour de soi* jusqu'à *la haine de Dieu, l'attachement à la vie présente* qui détruit l'espoir de la vie future.

On voit par là comment les péchés capitaux sont le principe des autres, et comment eux-mêmes dérivent de l'orgueil, qui nous détourne de Dieu et de la concupiscence, qui nous porte à chercher la béatitude suprême dans les biens terrestres.

On voit aussi par là l'importance de l'humilité, qui mérite bien d'être appelée vertu fondamentale, en tant qu'elle réprime l'orgueil. Ce péché est en effet le principe de tous les autres, en ce sens que le fait de se détourner de Dieu, qui se retrouve en tout péché mortel, appartient plus directement à la superbe, à l'amour désordonné de notre propre excellence, qui nous fait refuser de nous soumettre à Dieu et de lui obéir (II^{a} II^{ae}, q. 162, a. 7).

En lisant attentivement le début de la classification qui précède, on verra comment la vaine gloire peut conduire progressivement aux chutes les plus lamentables et jusqu'à l'apostasie. Elle mène d'abord à la désobéissance, à

la jactance, à l'hypocrisie pour cacher le mauvais fond qui est en nous, puis à la contention par rivalité, à la discorde; en matière de doctrine ou de pratiques religieuses, elle porte à l'amour des nouveautés, qui peut conduire jusqu'à la pertinacité dans l'erreur ou même dans l'hérésie. — La vaine gloire a aussi pour conséquence le vice capital suivant, l'*acedia*, le dégoût des choses spirituelles, du travail de la sanctification; c'est là un péché directement contraire à l'amour de Dieu, et à la sainte joie qui en résulte. Lorsque la vie ne s'élève pas vers Dieu, elle descend, on tombe dans cette mauvaise tristesse qui appesantit l'âme, dans ce dégoût des choses saintes, d'où naissent la malice et non plus seulement la faiblesse, la rancœur à l'égard du prochain, la pusillanimité devant le devoir à accomplir, la lâcheté et la paresse spirituelle sous toutes ses formes, le découragement, la torpeur spirituelle qui va jusqu'à l'oubli des préceptes et finalement la recherche des choses défendues. C'est en glissant sur cette pente de l'orgueil, de la vaine gloire et de l'*acedia* que beaucoup, hélas! ont perdu leur vocation, oublié leurs promesses faites à Dieu et se sont engagés sur la voie de la damnation.

En considérant ainsi les principes des péchés, on peut éviter dans l'examen de conscience deux défauts opposés. D'une part on se prémunit contre la négligence des quiétistes, qui déclaraient l'examen de conscience inutile, sous prétexte que notre propre cœur est inscrutable et ne peut nous être connu que très superficiellement. Ils disaient même, ce qui a été condamné, que « toute réflexion sur nous-mêmes est nuisible, même l'examen de nos fautes », et ils ajoutaient que le fait de ne pouvoir plus réfléchir sur nos péchés est une grâce de Dieu (cf. Denzinger, n° 1230 sq.). — Il est aisé de répondre : précisément parce que la vraie nature de nos sentiments intérieurs est difficile à connaître, il faut les bien examiner et aussi deman-

der la lumière divine pour discerner s'ils ont la rectitude voulue.

D'autre part on évite ainsi la recherche minutieuse des moindres fautes prises dans leur matérialité, recherche qui conduirait au scrupule et parfois à l'oubli des choses vraiment importantes. Il ne s'agit pas ici d'établir une statistique. Un médecin qui veut guérir une éruption ne se met pas à compter tous les petits boutons qui apparaissent à la surface de la peau, il cherche le principe de cette éruption et comment assainir le sang. De même l'âme ne doit pas trop s'arrêter à la considération d'elle-même et cesser de regarder vers Dieu; elle n'a pas non plus à s'agiter pour prévenir la grâce divine prévenante, mais à la suivre fidèlement quand le devoir le demande.

Si elle fait bien l'examen dont nous venons de parler, et surtout si elle considère les péchés capitaux dans leur rapport avec les choses spirituelles, comme le fait saint Jean de la Croix, *Nuit obscure* l. I, là où il parle de la sensualité spirituelle et de l'orgueil spirituel, elle découvrira sans trop de peine son *défaut dominant*, celui d'où les autres naissent en elle. Certaines personnes sont plus spécialement portées à l'orgueil, d'autres à la paresse spirituelle, d'autres à la sensualité, d'autres à l'impatience, à la colère, ou encore à une trop grande activité naturelle qui n'est pas assez ordonnée à Dieu, à une agitation stérile où l'on oublie la fin dernière, l'unique nécessaire, Dieu à aimer par-dessus tout.

Ceux qui vivent avec nous connaissent généralement assez bien notre défaut dominant qui est souvent un obstacle au bien commun. Puissions-nous le connaître nous-mêmes et supporter qu'on nous le fasse remarquer, si notre examen de conscience trop superficiel ne nous le manifeste pas encore.

Mais passons à l'autre forme d'examen qui complète celle-ci.

***

II. — *Examen de conscience selon la hiérarchie des vertus.*

Il ne suffit pas de connaître son défaut dominant, il convient aussi de s'examiner sur la fidélité à *l'inspiration principale* par laquelle Dieu nous attire vers lui. Dans l'ordre du salut, nous ne pouvons rien sans sa grâce : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire », dit Notre-Seigneur. Il faut donc être attentif à l'inspiration divine qui nous est donnée, soit inspiration au sens large, c'est-à-dire toute grâce actuelle prévenante, soit inspiration proprement dite qui procède des dons du Saint-Esprit. Non seulement il faut y être attentif, mais demander qu'elle devienne plus lumineuse et plus pressante pour triompher par elle de toute attache au péché et progresser généreusement dans la pratique des vertus.

Comme toute âme a son défaut dominant, elle a aussi un *attrait spirituel particulier,* qui répond au nom que Dieu lui a donné de toute éternité. Il est dit dans la parabole du bon pasteur : « il appelle ses brebis chacune par leur nom et les mène aux pâturages; — proprias oves vocat *nominatim* et educit eas » (Joan., x, 3). Ce nom spirituel correspond à la grâce particulière que leur donne le Seigneur, comme il donne à chaque fleur sa beauté spéciale. Il y a des âmes en qui domine naturellement l'intelligence et qui reçoivent surtout des grâces de lumière; si elles y sont fidèles, elles recevront aussi et de plus en plus des grâces de force qui les conduiront à la perfection. D'autres s'élèvent vers le même sommet par un autre versant, en elles c'est la volonté qui se manifeste le plus; elles reçoivent des grâces qui les portent à se dépenser sans compter au service de Dieu; les grâces de lumière, peu

sensibles au début, ne se manifesteront que plus tard. D'autres enfin, en qui dominent la mémoire et l'activité pratique, reçoivent surtout des grâces de fidélité au devoir quotidien, mais peuvent être conduites par là à une très haute perfection, à l'exercice supérieur des vertus théologales et des dons correspondants. En chaque âme il y a, dans l'ordre naturel, une aptitude plus vigoureuse, que la grâce se plaît à perfectionner pour rayonner ensuite sur les parties plus faibles et les fortifier à leur tour. Certains sont plus portés à l'oraison, d'autres aux austérités, d'autres à l'apostolat sous des formes variées.

Cette inclination surnaturelle spéciale, il ne faut certes pas la combattre, elle doit grandir, et c'est par elle que nous travaillerons à mourir au péché et que nous pourrons parvenir à la perfection. L'action de la grâce ne doit pas détruire ce qu'il y a de bon dans notre personnalité, mais au contraire le parfaire par la voie de l'abnégation et de la croix, comme on le voit dans la vie des saints. « *Soyons surnaturellement nous-mêmes, moins nos défauts* », disait un excellent directeur. N'allons pas maladroitement imiter ce qui ne saurait pas plus nous convenir que l'armure de Goliath ne convenait à David, qui se contenta de sa fronde.

Mais pour arriver à être surnaturellement soi-même moins ses défauts, il convient de s'examiner souvent en considérant la hiérarchie des vertus, qui sont comme les différentes fonctions de notre organisme spirituel; nous verrons mieux ainsi tout ce qui s'oppose en nous à la perfection de ces vertus. Cette hiérarchie peut s'exprimer comme il suit, en mettant au sommet la charité envers Dieu, qui est la plus haute des vertus théologales, et sitôt après celles-ci la prudence, supérieure à toutes les vertus morales qu'elle dirige. On voit mieux ainsi la gravité des fautes qui s'opposent à ces vertus.

VERTUS théologales	CHARITÉ	envers Dieu, et *don de sagesse*,	dégoût des choses spirituelles,
		envers le prochain et miséricorde	envie, discorde, scandale.
	ESPÉRANCE, confiance, abandon et *don de crainte* opposé à la présomption		présomption, désespoir.
	FOI et esprit de foi et *dons d'intelligence et de science*		infidélité, blasphème, aveuglement, ignorance coupable.
VERTUS cardinales	PRUDENCE, docilité aux bons conseils et *don de conseil*		imprudence et négligence, prudence de la chair, ruse.
	JUSTICE et vertus annexes *de religion* (*don de piété*), *de pénitence, de piété filiale, d'obéissance, de gratitude, de véracité, de fidélité, de libéralité*		injustice, impiété, superstition, hypocrisie, mensonge
	FORCE et *don de force*, avec les vertus annexes de *magnanimité, patience, persévérance*		audace téméraire, lâcheté, pusillanimité.
	TEMPÉRANCE (*sobriété et chasteté*) et vertus annexes *de douceur, d'humilité*		intempérance, luxure, colère, orgueil, curiosité.

VICES CONTRAIRES

On peut aussi selon le symbolisme traditionnel se représenter la hiérarchie des vertus en pensant à un édifice spirituel. L'excavation qu'il faut creuser pour le construire représente *l'humilité*; mais cette excavation n'est pas à creuser seulement une fois pour toutes, comme on le fait pour bâtir une maison, elle doit être creusée jusqu'à la fin de la vie; au fur et à mesure en effet que l'édifice spirituel s'élève, il doit avoir des fondements plus profonds. L'humilité doit croître avec l'amour de Dieu. — De cette excavation s'élèvent deux colonnes ou deux portiques, qui symbolisent *la foi* et *l'espérance*, et ces deux colonnes soutiennent le dôme dont la clef de voûte figure *la charité envers Dieu*, la plus haute des vertus qui vivifie toutes les autres.

Pour entrer dans cet édifice spirituel, il y a une porte à deux battants, dont les quatre gonds, en latin *cardines*, représentent les quatre vertus cardinales; les gonds supérieurs *la prudence* et *la justice*, les autres *la force* et *la tempérance*. Les ferrures qui s'accrochent à ces gonds symbolisent les vertus annexes de religion, pénitence, obéissance, véracité, rattachées à la justice, celles de magnanimité, patience et persévérance rattachées à la

force ou encore celles de virginité, douceur et humilité.

A chaque vertu cardinale correspond un don du Saint-Esprit, symbolisé par une pierre précieuse enchâssée dans la porte. — A la colonne de la foi est fixé le lampadaire du *don d'intelligence*, et à la clef de voûte de la charité est suspendue la lampe du don *de sagesse*, qui éclaire intérieurement tout l'édifice.

*
* *

Il importe enfin dans cet examen de ne pas négliger les rapports de *l'intérieur* avec *l'extérieur*.

Certains directeurs attirent beaucoup l'attention des commençants sur l'attitude extérieure à observer dans la prière, dans l'assistance à la sainte messe, dans la réception des sacrements, dans nos rapports avec nos supérieurs et avec nos égaux, dans toute la conduite de la vie. C'est fort juste, mais *l'excès* de cette méthode conduirait à une certaine hypocrisie, qui négligerait la vie intérieure en sauvegardant les apparences. Notre-Seigneur disait : « Lorsque vous jeûnez, ne prenez pas un air sombre, comme font les hypocrites, qui exténuent leur visage pour faire paraître aux hommes qu'ils jeûnent. En vérité, je vous le dis, ils ont reçu leur récompense » (Matth., VI, 16).

Par réaction contre cet excès, d'autres ne considèrent plus assez l'extérieur et, comme leur âme n'est pas assez unie à Dieu, cet extérieur laisse beaucoup à désirer. Ils veulent brûler les étapes et, par un orgueil inconscient, ils ne tiennent pas assez compte de ce qui est utile et nécessaire aux commençants et aux progressants. L'homme, composé d'esprit et de corps, ne connaît les choses spirituelles et intérieures que dans le miroir des choses sensibles et extérieures, *in speculo sensibilium*; ces dernières, tout en étant très secondaires, doivent donc entrer en ligne de compte. Cf. II^{a} II^{ae}, q. 81, a. 7.

La vérité ici encore s'élève comme un sommet au milieu et au-dessus de ces deux tendances contraires. Elle repose sur ce principe : La fin à poursuivre, qui est première dans l'ordre d'intention, est dernière dans l'ordre d'exécution. On contemple d'abord l'édifice à construire, son élévation et sa beauté dans l'idée qu'on s'en fait, puis on détermine les moyens nécessaires sans négliger les plus inférieurs, qui dans l'ordre d'exécution devront être employés les premiers; il faudra faire d'abord les fondements. En toutes choses il faut d'abord considérer la fin; mais pour l'exécution il faut commencer par les moyens inférieurs et s'élever progressivement à la réalisation ou à l'obtention de la fin voulue. Avant d'être reçu docteur ès lettres, il faut suivre les cours d'une faculté, et pour cela s'y faire inscrire.

De même lorsqu'il s'agit de marcher vers la perfection. Si la fin de la vie intérieure n'a pas été *première* dans l'ordre d'intention, si elle n'a pas été avec le secours de la grâce efficacement voulue, elle ne sera pas obtenue au terme de l'exécution; ceci contre la tendance de ceux qui se préoccupent trop de l'extérieur.

Mais, par contre, au début de l'exécution il ne faut pas négliger les petits moyens par lesquels il faut nécessairement commencer. Ici il faut avoir une réelle attention à l'extérieur qui est comme le cadre de notre vie spirituelle; sans le recueillement extérieur, l'union à Dieu n'est pas possible, et sans la pratique extérieure de l'humilité on n'arrivera jamais à posséder vraiment l'humilité du cœur (1). Il y a des rapports mutuels entre l'extérieur et l'intérieur, comme entre le physique et le moral, le sensible et l'intelligible, l'image et l'idée, les passions et la

(1) II^{a} II^{ae}, q. 161, a. 6, ad 2^{um} : « Homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem et principaliter per gratiae donum, et quantum ad hoc interiora praecedunt exteriora. Aliud autem est *humanum studium*,

volonté. L'image précède l'idée qui en est abstraite et ensuite elle sert à l'exprimer. Le culte extérieur, la prière vocale dispose à l'oraison mentale, qui anime ensuite la psalmodie ou le chant liturgique.

Si l'intérieur prime tout, l'extérieur ne saurait être négligé sans perte réelle pour nous et souvent sans scandale pour le prochain.

*
* *

On voit, par ce double examen de conscience, la nécessité de la mortification et aussi celle des purifications passives ou des croix que le Seigneur nous envoie pour nous purifier de toute attache au monde et à nous-mêmes, pour que vraiment la charité envers Lui prenne la première place en notre âme et rayonne sur tous nos actes.

Pour bien faire cet examen, sous l'une ou l'autre forme, il importe, comme nous le disions au début, de ne pas séparer le regard sur nous-mêmes de celui qui doit toujours se porter vers Dieu, exemplaire de toute perfection. Ce regard sur Dieu est un regard de la foi, perfectionnée par le don de sagesse, qui nous fait juger de tout par rapport à Dieu cause première du salut et fin dernière. En pensant aux perfections divines de Vérité, de Bonté, d'Amour, de Justice, de Miséricorde, on voit beaucoup mieux par contraste la misère de l'homme et le désordre du péché. En pensant au *livre de vie* où toute l'histoire de notre âme est écrite selon l'absolue vérité, on peut mieux voir, et comme d'en haut, en quoi dans le cours d'une semaine ou d'une année nous avons été *de nous-mêmes*, par orgueil, vanité, jalousie, concupiscence, au lieu d'avoir

per quod homo prius exteriora cohibet, postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem, et secundum hunc ordinem assignantur humilitatis gradus. »

été *de Dieu, ex Deo nati*, par humilité, douceur, esprit de foi, confiance et charité.

Ainsi fait, l'examen de conscience tend à se transformer en oraison, en cette oraison qui implore la grâce efficace, pour rentrer dans l'intimité de Dieu (1).

(1) On lit dans *Le Nuage de l'inconnaissance*, c. 39, écrit d'un mystique anglais du XIV[e] siècle, récemment traduit par Dom M. Noetinger de Solesmes (Mame, Tours) : « La prière n'est autre chose qu'une aspiration de l'âme qui tend directement et avec ferveur vers Dieu pour obtenir le bien et écarter le mal.

« Mais tout mal n'est-il pas renfermé dans le péché ? Si donc nous voulons diriger notre prière pour obtenir d'être délivré de tout mal, il est inutile de dire, ou de penser, ou d'avoir dans l'esprit d'autres mots que ce petit mot de « *faute* » (*sin*, péché).

« Si, au contraire, notre prière tend à obtenir tout bien, ne proférons, soit de bouche, soit par la pensée et le désir, aucun autre mot sinon celui de « *Dieu* ».

« Mais si la brièveté de la prière est très recommandée ici, il ne faut pas en diminuer la fréquence... Elle ne devrait jamais cesser avant d'avoir obtenu pleinement l'objet de son désir. » — Voir *ibid.*, ch. v, ix, xxxvi sq. ; lxxiv sq.

CHAPITRE V

La mortification et l'élévation infinie de notre fin surnaturelle

Premiers mouvements déréglés et « activité naturelle »

Après avoir montré que la mortification est nécessaire pour détruire en nous les suites du péché originel et celles de nos péchés personnels, il importe de voir comment elle doit contribuer à subordonner parfaitement notre activité naturelle à la vie de la grâce, pour que nous ne perdions jamais de vue l'élévation infinie de notre fin surnaturelle.

Si l'homme avait été créé dans un état simplement naturel, avec un corps et une âme immortelle, mais sans la vie de la grâce, il aurait dû discipliner ses passions, les soumettre à la droite raison et à la volonté, et soumettre aussi ces facultés supérieures à Dieu, Auteur de sa nature, qu'il aurait dû aimer par-dessus tout comme un fidèle serviteur; mais il n'aurait jamais connu Dieu que par le reflet de ses perfections dans le miroir des créatures. De fait il a plu au Très-Haut dans son infinie bonté de nous appeler à une fin dernière, incomparablement plus haute, de nous appeler à le voir immédiatement, face à face, comme il se voit, et à l'aimer comme il s'aime. Il lui a plu de nous faire participer à sa vie intime, et dès ici-bas la vie de la grâce est la vie éternelle commencée, *inchoatio vitae aeternae*, puisqu'elle est le germe de la gloire, *semen gloriae*.

Il s'ensuit que l'homme doit vivre non pas seulement d'un façon raisonnable, mais d'une façon *surnaturelle*, et cela en tous ses actes délibérés, car tous et chacun doivent être ordonnés au moins virtuellement à notre fin dernière surnaturelle, but de notre voyage (1). Nous devons vivre non pas seulement comme des êtres raisonnables, mais comme des enfants de Dieu, rachetés par son Fils unique : il ne faut pas seulement soumettre nos passions à la droite raison, mais subordonner la raison elle-même à la foi, à l'esprit de foi, et toute notre activité naturelle à la vie de la grâce, de la charité, à la fidélité au Saint-Esprit.

L'élévation infinie de notre fin surnaturelle requiert par suite d'une façon spéciale la mortification des premiers mouvements intérieurs de concupiscence, d'orgueil, de colère, de jalousie, d'envie, et même la mortification d'une activité naturelle, qui, sans être manifestement répréhensible, ne tarderait pas à se développer au détriment de la vie de la grâce. Ce qu'on entend généralement dans le langage ascétique par *activité naturelle*, c'est une activité qui n'est pas assez subordonnée à notre fin dernière surnaturelle, une activité qui n'est pas sanctifiée, mais qui procède presque uniquement d'un tempérament porté à s'extérioriser, de l'enthousiasme naturel, d'une curiosité mal disciplinée, du besoin de se distraire, d'exercer de l'influence, de faire parler de soi, d'arriver à une situation en vue. Ainsi tout en faisant du bien sans doute, on tend inconsciemment à *se faire centre*, à attirer à soi au lieu d'attirer les âmes à Dieu, et l'on oublie la parole du Maître :

(1) Cf. S. Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 18, a. 9. Il n'y a pas d'acte délibéré individuel qui soit *indifférent*, c'est-à-dire ni moralement bon, ni moralement mauvais. Si quelques-uns sont indifférents à raison de l'objet, comme le fait d'aller se promener, ils sont soit *bons*, soit *mauvais, à raison de leur fin*, car l'homme doit faire tout ce qu'il fait pour une fin honnête, subordonnée à la fin dernière surnaturelle, qui doit être aimée par-dessus tout.

« Cherchez le royaume de Dieu, et tout le reste vous sera donné par surcroît. »

Il est étonnant à quel point cette activité naturelle peut se développer au détriment de la vie de la grâce; il n'est certes pas rare de trouver des chrétiens qui ont une grande culture littéraire, scientifique ou juridique et chez lesquels la foi chrétienne ne semble guère s'être développée depuis leur première communion; s'ils la conservent encore, elle est sans aucune proportion avec leur activité naturelle; et elle court les plus grands dangers, car elle n'est pas assez éclairée, assez forte pour se défendre contre toutes les objections qui se présentent dans un pareil état d'esprit. De grands savants sont souvent, sans s'en rendre compte, de véritables nains spirituels.

Il se peut même que des personnes qui se vouent à l'apostolat extérieur, ou à l'étude, même à l'étude de la philosophie, de la théologie, de l'exégèse, du droit canonique, se laissent tellement prendre par l'activité naturelle que la vie de la grâce, l'esprit de foi n'exercent plus qu'une très faible influence en elles. Au milieu de ce surmenage, de ces préoccupations souvent très humaines, qui donnent l'*illusion d'une vie intense*, c'est peut-être, aux yeux de Dieu, le vide ou un étiolement surnaturel voisin de la mort.

L'élévation infinie de notre fin surnaturelle exige donc une mortification que l'homme naturel ne saurait comprendre, une mortification qui est obligatoire comme la perfection de la charité, ou de l'amour de Dieu, perfection que nous ne sommes pas tenus de réaliser immédiatement, mais à laquelle chacun selon sa condition doit tendre, en vertu du précepte suprême (II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 3.)

Voyons ce que Notre-Seigneur dit à ce sujet dans le Sermon sur la montagne, par rapport aux premiers mouvements déréglés; nous l'appliquerons ensuite à ce que l'ascétique appelle « l'activité naturelle ».

*
* *

I. — *La mortification des premiers mouvements déréglés*

Notre-Seigneur, voulant montrer, dans le Sermon sur la montagne (Matth., v), l'excellence de la loi nouvelle, loi d'amour et de grâce, sa supériosité sur la loi de crainte de l'Ancien Testament, insiste, en commençant par les huit béatitudes, sur l'élévation de notre fin surnaturelle : « Bienheureux les pauvres en esprit..., les doux..., bienheureux ceux qui pleurent..., ceux qui ont faim et soif de justice..., les miséricordieux..., les cœurs purs..., les pacifiques..., bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux. » Ils seront consolés, rassasiés, ils obtiendront miséricorde, ils verront Dieu, ils seront appelés ses enfants, leur récompense est grande dans les cieux.

Comment atteindre une fin si haute, qui n'est autre que la vie même de Dieu pour l'éternité? — Il faut commencer à la vivre dès ici-bas par la grâce : « *Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* » (Matth., v, 48).

Pour cela une grande mortification est nécessaire, non seulement extérieure, mais surtout intérieure; mortification des moindres mouvements déréglés de concupiscence, de colère, de haine, d'orgueil, d'hypocrisie, etc...

Le vrai chrétien ne doit garder aucun *ressentiment*, aucune animosité dans son cœur : « *Lorsque tu présentes ton offrande à l'autel, si tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère; puis viens présenter ton offrande* » (Matth., v, 24). — « *Accorde-toi avec ton adversaire au plus tôt* »; il faut voir en lui non pas seulement un adversaire, mais un frère, un fils de Dieu. Bienheureux les doux!

Mortification de *la concupiscence*, du mauvais regard, du mauvais désir, par lequel on commettrait déjà l'adultère dans son cœur : « *Si ton œil droit est pour toi une occasion de chute, arrache-le...* ; *ta main..., coupe-la* ; *car il vaut mieux pour toi qu'un seul de tes membres périsse et que ton corps tout entier ne soit pas jeté dans la géhenne* » (Matth., v, 29). — L'œil droit qui est occasion de chute, c'est parfois une pensée déjà mauvaise sous prétexte d'apostolat, c'est quelquefois l'ami, le conseiller, même le père, qui s'égare et qui porte au mal. Notre-Seigneur ne peut s'exprimer d'une façon plus énergique pour montrer le danger : « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le. » Recours, s'il le faut, aux austérités corporelles, au jeûne, aux veilles, aux disciplines; tu y trouveras une plus grande liberté d'esprit (1).

Mortification de tout *désir déréglé de vengeance* : « *Vous avez appris qu'il a été dit* : « *Œil pour œil, dent pour dent.* » *Et moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant.* » Ne répondez pas à l'injure avec aigreur pour vous venger; sans doute il faut jusqu'à la mort résister au méchant qui veut nous porter au mal, au péché; mais tout chrétien doit avec patience supporter les injures, sans haine, ni irritation. « *Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui la gauche. S'il veut t'appeler en justice pour avoir ta tunique, abandonne encore ton manteau.* » C'est-à-dire sois prêt à supporter l'injustice avec longanimité. Cela convenait particulièrement aux Apôtres pour fonder l'Église, ils devaient supporter le choc terrible des persécutions, et bien des païens à la vue de leur constance héroïque et de leur bonté devaient se convertir. Mais c'est aussi à tous les chrétiens qu'est recommandée ici la patience dans le support des injures; car c'est elle surtout qui brise la colère de l'adversaire et

(1) Cf. IIª IIæ, q. 147, *de jejunio*.

qui le convertit. Le chrétien doit être moins préoccupé de défendre jalousement ses droits que de gagner à Dieu l'âme de son frère irrité. Sa charte à lui n'est pas la Déclaration des droits de l'homme, mais l'Évangile. On voit ainsi la hauteur de la justice chrétienne, qui doit toujours s'unir à la charité. A celui qui veut nous prendre notre tunique, il vaut mieux donner aussi notre manteau, que de commencer un procès qui diviserait profondément les âmes. A tous il est ici recommandé d'éviter la contention dans les dissentiments avec le prochain; aux parfaits il est dit qu'il ne convient pas qu'ils entrent en litige, à moins d'intérêts supérieurs dont ils ont la garde; s'ils ne peuvent céder sur leurs devoirs, ils le peuvent sur leurs droits, pour le bien surnaturel de celui qui s'irrite contre eux. Ainsi ont fait tous les saints.

Mortification *de l'égoïsme, de la volonté propre*, par une grande pratique de la charité : « *Si quelqu'un veut t'obliger à faire mille pas, fais-en avec lui deux mille. Donne à qui te demande et ne cherche pas à éviter celui qui veut te faire un emprunt.* » Si quelqu'un te demande un service, un secours, sois prêt à lui donner par bonté plus encore qu'il ne demande; ne t'attache pas aux biens terrestres, mais considère plutôt l'âme de ton prochain.

Mortification des sentiments de *haine* à l'égard même des pires ennemis : non seulement patience surnaturelle, pardon des injures, mais amour des ennemis : « *Et moi, je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous haïssent, priez pour ceux qui vous maltraitent et vous persécutent : afin que vous soyez les enfants de votre Père, qui est dans les cieux... Si vous aimez seulement ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous? Les publicains n'en font-ils pas autant? Et si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous de plus que les païens?* » — Le motif formel de la charité est en effet infiniment supérieur à celui d'une amitié naturelle. Nous

aimons naturellement ceux qui nous font du bien, comme nous sommes portés à haïr ceux qui nous font du mal et à rester indifférents vis-à-vis des autres. L'amour naturel nous fait aimer le prochain pour ses bonnes qualités naturelles et pour les bienfaits reçus de lui. Le motif formel de la charité est tout autre, puisque nous devons aimer surnaturellement même nos pires ennemis ; nous devons les aimer du même amour surnaturel et théologal que nous avons pour Dieu, en considérant par la foi que ces ennemis, s'ils ne sont pas actuellement enfants de Dieu, sont appelés à le devenir, sont sollicités par la grâce divine à se convertir; nous devons prier pour leur conversion, pour leur salut, désirer qu'ils arrivent comme nous au terme du voyage, à la vie du ciel, par la bénédiction et le secours de notre Père commun, que nous devons tous éternellement glorifier. Pour aimer ainsi surnaturellement le prochain dont on souffre, il faut le regarder surnaturellement avec les yeux de la foi, voir en lui un fils de Dieu et, pour l'amour de Dieu, lui vouloir les vrais biens surnaturels, qui ne passent pas. Cela demande évidemment la mortification de tous les mouvements d'antipathie, d'aversion, de rancune; tout cela doit être brûlé par le feu de la charité, pour que cette vertu tienne véritablement la première place en nos âmes et anime tous nos actes.

Notre-Seigneur demande enfin très énergiquement, surtout aux personnes consacrées à Dieu, la mortification des moindres mouvements d'*hypocrisie* et d'*orgueil spirituel*, car si notre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, nous n'entrerons point dans le royaume des cieux : « *Gardez-vous de faire vos bonnes œuvres devant les hommes, pour être vus d'eux; autrement vous n'aurez pas de récompense auprès de votre Père qui est dans les cieux*. Quand donc tu fais l'aumône, ne sonne pas de la trompette devant toi, comme font les hypocrites dans les

synagogues et dans les rues » (Matth., VI, 1). « Lorsque vous priez, ne faites pas comme les hypocrites, qui aiment à prier debout dans les synagogues et au coin des rues, afin d'être vus des hommes... Lorsque vous jeûnez, ne prenez pas un air sombre, comme font les hypocrites, qui exténuent leur visage, pour faire paraître aux hommes qu'ils jeûnent. En vérité, je vous le dis, ils ont reçu leur récompense » (Matth., VI, 16).

A ce sujet Jésus nous indique quel doit être *l'esprit de la mortification* : mourir au péché et à ses suites par amour de Dieu : « Pour toi, quand tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage, afin qu'il ne paraisse pas aux hommes que tu jeûnes, mais à ton Père, qui est présent dans le secret, et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra » (Matth., VI, 18). Parfume ta tête avec l'huile de la charité, de la miséricorde et de la joie spirituelle. Lave ton visage, c'est-à-dire purifie ton âme de tout esprit d'ostentation et de toute affection désordonnée. Lorsque tu accomplis ces actes de piété, il ne t'est pas défendu d'être vu, mais de vouloir être vu, car tu perdrais ainsi la pureté d'intention qui doit aller directement à Dieu, au Père présent dans le secret de ton âme.

Autre mortification de l'orgueil : « *Ne jugez point*, afin que vous ne soyez point jugés. Car selon ce que vous aurez jugé, on vous jugera... Pourquoi regardes-tu la paille qui est dans l'œil de ton frère, et ne remarques-tu pas la poutre qui est dans le tien? » — Le jugement téméraire, généralement né de l'orgueil, affirme, sur de légers indices du mal, l'intention mauvaise du prochain ; c'est un manque à la charité et aussi à la justice; on s'arroge une juridiction qu'on n'a pas : Dieu seul peut juger des secrets des cœurs, tant qu'il n'y a pas eu de manifestation extérieure suffisante. Celui qui juge ainsi témérairement est un juge vendu par son orgueil, qui voit dans le prochain non pas un frère, mais un rival à supplanter.

Notre-Seigneur demande enfin très spécialement à ceux chargés d'instruire les autres des choses du salut la mortification de l'*orgueil intellectuel* : Il dit en parlant des pharisiens : « Ils aiment la première place dans les festins, les premiers sièges dans les synagogues, les salutations dans les places publiques et à s'entendre appeler Rabbi par les hommes. *Pour vous, ne vous faites point appeler Rabbi ; car vous n'avez qu'un seul Maître, et vous êtes tous frères...* Le plus grand parmi vous sera votre serviteur. Mais quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé » (Matth., XXIII, 6-12).

De même saint Paul dira (I Cor., VIII, 1) : « La science enfle, tandis que la charité édifie. Si quelqu'un présume de sa science, il n'a encore rien connu comme on doit le connaître. Mais si quelqu'un aime Dieu, celui-là est connu de Lui. » — Comme le dit saint Thomas en commentant ce texte de saint Paul, la science sans la charité est inutile au salut et porte à s'enorgueillir ; tandis que la charité, elle, édifie. Il faut donc ajouter à la science la charité, et chercher la vérité non par curiosité et vaine gloire, mais par amour de Dieu et des âmes ; alors la science elle-même deviendra utile au salut. « Il y en a, dit saint Bernard, qui veulent savoir pour savoir, et c'est curiosité ; d'autres pour être connus, et c'est vanité ; d'autres pour vendre leur science, et c'est un calcul sans noblesse ; d'autres pour s'édifier, et c'est prudence ; d'autres enfin pour l'édification du prochain, et c'est charité. »

Il faut ici une mortification et une vertu spéciale, pour réfréner d'une part la curiosité, pour vaincre d'autre part la paresse intellectuelle, et ordonner l'étude à une fin surnaturelle, à l'amour de Dieu et des âmes. Cette vertu est celle de studiosité ou d'application à l'étude, vertu qui doit être animée par la charité pour ne pas sacrifier dans le travail intellectuel le principal à l'accessoire, le Créateur à la créature, et pour ne pas, comme il arrive souvent dans

une étude minutieuse et critique de la lettre de l'Évangile s'arrêter à l'écorce et perdre l'esprit même de la parole de Dieu (1).

Saint Thomas insiste sur ce point en expliquant la fin du Sermon sur la montagne : « *Quiconque entend ces paroles et les met en pratique, sera comparé à un homme sage, qui a bâti sa maison sur le roc... Mais quiconque les entend sans les mettre en pratique, sera semblable à un insensé qui a bâti sa maison sur le sable.* La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et ont battu cette maison, et elle a été renversée, et grande a été sa ruine » (Matth., VII, 24). — Le Docteur angélique dit à ce sujet : « A chacun de voir sur quoi il construit..., quel est le fondement sur lequel repose son intention. Certains écoutent (la parole de l'Évangile) seulement pour savoir; ils édifient seulement sur l'intelligence, et c'est là bâtir sur le sable... D'autres l'écoutent pour la pratiquer, pour aimer Dieu et le prochain, et c'est là édifier sur le roc,... sur la charité : Qui nous séparera de la charité du Christ? (Rom., VIII, 35) (2). »

Nous voyons ainsi par le Sermon sur la montagne, auquel il faut toujours revenir pour ne pas perdre de vue la grandeur de la morale chrétienne, que l'élévation infinie de notre fin surnaturelle demande à tout chrétien la mortification généreuse de tous les mouvements déréglés de son cœur : concupiscence de la chair et des yeux, orgueil de la vie, d'où naissent les sept péchés capitaux, qui sont eux-mêmes le principe d'une foule d'autres péchés, souvent plus graves encore, qui détruisent la vie de la grâce, nous détournent de la fin dernière et nous mettent sur la voie de la damnation. L'esprit de cette mortification réclamée par la loi nouvelle est donc l'esprit d'amour de Dieu et des

(1) Cf. S. THOMAS, II^a II^{ae}, q. 166, de studiositate.
(2) THOMAS, *in Matthaeum*, VII, 24.

âmes en Dieu. Mais, on n'y pense pas assez, cette loi d'amour et de grâce réclame aussi la mortification d'une activité naturelle » qui, sans être manifestement désordonnée dans l'ordre naturel, se développerait au détriment de la vie divine.

*
* *

§ II. — *La mortification de l'* « *activité naturelle* ».

Dans la terminologie ascétique et mystique, les auteurs spirituels entendent par « activité naturelle » l'action de l'âme qui s'exerce en dehors de l'influx de la grâce et au préjudice de celle-ci; c'est une activité non sanctifiée, qui en se développant nous écarte de l'union divine et nous dispose de plus en plus au naturalisme pratique.

Elle doit être surveillée et mortifiée au nom même de ce principe de saint Thomas qu'*il n'y a pas d'acte délibéré individuel qui soit indifférent,* c'est-à-dire ni moralement bon, ni moralement mauvais (1). Si quelques actes sont indifférents à raison de leur objet, comme le fait d'aller se promener, lorsque nous les accomplissons d'une façon délibérée, nous les voulons soit pour une fin bonne, soit pour une fin mauvaise. Or l'homme doit agir le plus possible *d'une façon délibérée, non machinale,* et faire tout ce qu'il fait *pour une fin raisonnable, honnête, finalement pour Dieu,* que nous devons aimer par-dessus tout, et à qui nous devons ordonner au moins virtuellement tous nos actes.

« *Nul ne peut servir deux maîtres à la fois*; car ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et la

(1) I[a] II[ae], q. 18, art. 9 : « Necesse est, omnem actum hominis a *deliberativa* ratione procedentem, *in individuo* consideratum, esse *bonum* vel *malum*. »

Richesse (1) », Dieu et le monde. On ne peut poursuivre deux fins dernières différentes, dont chacune serait considérée comme le bien suprême (2). « *Soit que vous mangiez*, dit saint Paul, *soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu* (3). » De même, a-t-on dit, que sur les Alpes, dans la région du Saint-Gothard, à la ligne de partage des eaux, chaque goutte d'eau va soit au nord, vers le Rhin et la Mer du Nord, soit au sud vers le Rhône ou le Tessin et la Méditerranée, ainsi dans notre vie chaque acte délibéré va dans la direction du bien ou dans celle du mal. En matière morale, dans la réalité concrète de la vie, la neutralité n'existe pas; aussi devrions-nous penser souvent aux *conséquences proches ou lointaines de nos actions*, d'une activité naturelle en apparence bonne ou inoffensive, mais qui, née en dehors de l'influx de la grâce, tend à se développer au détriment de celle-ci. Que de fois la vie divine reste en nous comme à l'étage supérieur de nous-mêmes, sans rayonner le moins du monde sur quantité d'actes, où l'on ne trouve pas même d'une façon virtuelle l'esprit de foi et d'amour de Dieu!

On a justement distingué trois degrés dans cette « activité naturelle ».

Le premier, qui est le plus grossier, consiste dans une *ardeur naturelle*, qui fait que certaines personnes ne peuvent presque rien entreprendre qu'avec impétuosité; leur action, fort peu réfléchie, est presque toujours véhémente, fougueuse, un véritable emballement. Cette disposition, bien sûr, ne procède nullement de la grâce, et lui devient vite fort contraire, car elle est suivie de dérèglement, et jette dans le trouble, l'incohérence, l'obscurité. Le plus souvent le principe de cette activité, chez les impulsifs, est l'amour-propre, le désir de se satisfaire au plus tôt; de

(1) Matth., VI, 24. — (2) I^a II^ae, q. 1, a. 5. — (3) I Cor., X, 31.

là vient une précipitation contraire à toute prudence, une agitation qui est l'opposé même de paix, de la tranquillité de l'ordre où l'on conserve la présence de Dieu. Il faudrait, dans ces occasions, s'arrêter et suspendre son action pour modérer l'activité qui emporte. Il y a là beaucoup d'égoïsme inconscient, égoïsme individuel ou égoïsme collectif, qu'on pourrait appeler du *nosisme*. C'est ce qui arrive, lorsque nous voulons sans doute que le bien soit fait, mais surtout qu'il soit fait par nous, à notre manière, sinon par nous individuellement, du moins par notre société, notre famille religieuse, notre communauté, et bien vite l'esprit de corps ou l'esprit de parti vient se substituer à l'esprit de Dieu. De là les plus tristes divisions parmi les ouvriers de la vigne du Seigneur. On ne se dispose certes pas ainsi à la contemplation des choses divines.

Cette ardeur naturelle se manifeste parfois par un enthousiasme extérieur et bruyant, très fatigant pour des âmes réfléchies et recueillies, car il ressemble à la joie spirituelle comme la verroterie imite le diamant, comme la chauvinisme ressemble au véritable amour de la patrie, comme le culte emphatique et sot de la Science ressemble à l'amour de la vérité. Cette ardeur naturelle peut faire croire à un primaire ou à un savant très médiocre qu'il est une autorité considérable, à un administrateur des plus ordinaires qu'il est un chef exceptionnel. Elle peut faire ainsi des mégalomanes ridicules et inoffensifs, mais elle fait assez souvent des ambitieux très nuisibles à leur prochain, s'ils arrivent à de hautes charges.

Le second degré d'activité naturelle est moins grossier et moins dangereux, on l'appelle l'*empressement naturel*. Il se trouve chez des personnes qui ont la conscience beaucoup plus délicate, mais qui souvent n'écoutent pas assez le Saint-Esprit, dans le secret de leur cœur. Leur volonté propre se glisse dans leur action et prévient le mouvement de la grâce. Elles se laissent en quelque sorte

fasciner par une fin prochaine à obtenir, dans l'étude ou l'apostolat; elles perdent de vue la relation de cette fin prochaine à la fin ultime, à la gloire de Dieu et au salut des âmes; et alors, ne voyant plus assez la fin suprême, elles ne recourent pas assez à Dieu, auteur de la grâce, pour faire leur devoir; elles ne prient plus assez. Elles oublient la portée du grand principe souvent rappelé par saint Thomas : l'ordre des agents correspond à l'ordre des fins; impossible de tendre à la fin dernière sans le concours de l'agent suprême, de Dieu, auteur du salut. Si l'on ne voit guère qu'une fin prochaine et humaine à atteindre, on n'a guère recours qu'à un effort humain, et l'on se laisse aller à l'empressement naturel. Ensuite, si le succès ne répond pas à notre attente, nous éprouvons de la tristesse, nous nous troublons. Cela n'arriverait pas si, au lieu d'agir précipitamment de nous-mêmes, quand il n'y a ni précepte ni conseil, nous attendions le mouvement de la grâce pour n'agir que par le motif de la volonté de Dieu. Bien des âmes qui aspirent à la perfection sont sujettes à ce défaut, sans comprendre quel grand obstacle il apporte à l'opération du Saint-Esprit. Il faudrait toujours consulter Dieu dans la prière pour les affaires de quelque importance, demander instamment sa lumière, autrement on ne deviendra pas une âme intérieure, généralement conduite par l'inspiration du Saint-Esprit.

Notre-Seigneur a peu à peu corrigé ce défaut chez ses Apôtres, pour les conduire à la sainteté. Pierre lui dit avant la Passion : « Quand vous seriez pour tous une occasion de chute, vous ne le seriez jamais pour moi. » Jésus lui répondit : « Je te le dis en vérité, aujourd'hui, cette nuit même, avant que le coq ait chanté deux fois, trois fois tu me renieras (1). » A Jacques et à Jean, qui souhaitaient voir le feu du ciel tomber sur une bourgade

(1) Marc, XIV, 29.

restée sourde à la parole de Dieu, il répond : « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes (1). » De même, saint Paul rappelle que l'activité naturelle chez le savant produit l'enflure de l'orgueil et qu'elle peut faire du prédicateur « un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit (2) ».

Enfin le troisième degré de l'activité naturelle n'est plus de la fougue, ni de l'empressement, mais un *mouvement naturel* beaucoup plus subtil et difficile à connaître que les deux autres. Il se trouve même chez des personnes qui ont des passions très modérées et une intention très pure, qui consultent le Seigneur dans la prière pour les affaires de quelque importance, mais qui n'attendent pas assez, pour l'exécution, le mouvement de la grâce. Elles oublient que le Saint-Esprit est le maître de l'heure.

De temps en temps par un trait d'amour-propre inconscient, elles ont un jugement tout naturel qui ne procède nullement de l'esprit de foi et se disposent à agir d'une façon tout humaine, sans attendre le moment voulu par Dieu. Elles ne sont pas assez contemplatives; elles oublient la leçon du psaume *Exspectans exspectavi Dominum, et intendit mihi.* Cela leur porte un préjudice plus grand qu'elles ne pensent; il se forme ainsi comme un nuage entre elles et Dieu, et elles cessent de voir un moment la lumière divine. Ces mouvements naturels déparent beaucoup une âme arrivée à l'union divine, ils la rendent pour un moment banale ou même vulgaire. Le Saint-Esprit retire à cet instant son assistance particulière, et l'âme trop pressée d'agir par elle-même, au lieu de se laisser conduire, peut gâter en partie l'œuvre du Seigneur en elle. Elle perd pendant quelque temps « *le sens des choses de Dieu* ».

Lorsque, par exemple, Jésus annonça sa douloureuse

(1) Luc., IX, 55. — (2) I Cor., XIII, 1.

Passion à ses disciples, Pierre, le prenant à part, se mit à le reprendre en disant : « A Dieu ne plaise, Seigneur ! cela ne vous arrivera pas. » Mais Jésus, se retournant, dit à Pierre : « Retire-toi de moi, Satan, tu m'es un scandale; car tu n'as pas l'intelligence des choses de Dieu; tu n'as que des pensées humaines » (Matth., XVI, 22). Pierre en cette occasion parla trop naturellement, il oublia qu'on ne peut pas reprendre, même à part, Celui qui est le Fils de Dieu. Sans doute c'est parce qu'il aimait Jésus qu'il parlait ainsi, mais c'était un mouvement naturel, non conforme à l'Esprit de Dieu, et dont le démon, sans la réponse de Jésus, se serait servi pour le tromper et l'empêcher d'entendre le grand mystère de la Rédemption.

Telle est la mortification spéciale qu'exige l'élévation infinie de notre fin surnaturelle, celle des premiers mouvements déréglés et de l'activité naturelle qui s'épanouirait au détriment de la vie divine, nous extérioriserait de plus en plus, nous ferait oublier le Maître intérieur qui habite en nous pour nous sanctifier. Si l'on pratique généreusement cette mortification, on comprendra de mieux en mieux que la contemplation des mystères du salut dans le recueillement habituel est bien dans la voie normale de la sainteté.

On s'explique dès lors pourquoi Notre-Seigneur nous dit (Matth., VII, 13) : « *Elle est étroite la porte et resserrée la voie qui conduit à la vie, et il en est peu qui la trouvent!* » La voie de la chair et de l'orgueil est très large au début, mais elle se resserre de plus en plus et elle conduit à la géhenne. La voie de l'esprit au contraire au début est très étroite, c'est celle de l'humilité et de l'abnégation, mais elle s'élargit ensuite, et finalement devient immense comme Dieu même, à qui elle conduit. Là le cœur se dilate et l'âme s'écrie : « *Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te* : Qu'elle

est grande, Seigneur, la bonté, que tu tiens en réserve pour ceux qui te craignent! » (Ps. xxx, 20.)

Saint Paul dit de même : « Le temps est court; que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas; ceux qui pleurent comme ne pleurant pas; ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas...; ceux qui usent du monde comme n'en usant pas; car elle passe, la figure de ce monde » (I Cor., VII, 31). Et c'est pourquoi sont donnés, contre les trois concupiscences, les trois conseils de pauvreté, chasteté et obéissance : pour que nous recherchions « les choses d'en haut, non celles de la terre », pour que notre vie soit « cachée avec le Christ en Dieu ». Telles sont les exigences d'une fin dernière qui dépasse infiniment nos aspirations naturelles. Si nous suivons cette voie étroite, qui s'élargit ensuite de plus en plus, nous verrons se réaliser la promesse : « Quand le Christ, votre vie, apparaîtra, alors vous apparaîtrez, vous aussi, avec lui dans la gloire (1). » — « Car ceux qu'il a connus d'avance, Dieu les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères (2). » Si l'on s'impose fatigue, risques et meurtrissures pour faire l'ascension du Mont-Blanc et jouir de la vue de ses grands glaciers, quelle mortification ne vaut pas la vision même de l'Essence divine, possédée pour l'éternité : « Tandis que notre homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. Notre légère affliction du moment présent produit pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire... Celui qui nous a formés pour cette fin, c'est Dieu, qui nous a donné les arrhes de l'Esprit (3). » Nous ne sommes pas nés de la chair, ni du sang, mais nés de Dieu, nous sommes de Dieu. Noblesse oblige...

(1) Col., III, 4. — (2) Rom., VIII, 29. — (3) II Cor., IV, 17; V, 5.

*
* *

Pour résumer de façon aussi pratique et simple qu'élevée ce que nous avons dit sur la mortification dans ses rapports avec l'amour de Dieu et l'esprit de Sagesse, citons une page du livre du Bx Grignon de Montfort, *L'Amour de la divine Sagesse*, 2e P., c. VI (3e moyen pour obtenir la divine Sagesse : une mortification universelle).

« La Sagesse ne se trouve point chez ceux qui vivent à leur aise, qui donnent à leurs passions et à leurs sens tout ce qu'ils désirent (1); car ceux qui marchent selon la chair ne peuvent plaire à Dieu, et la sagesse de la chair est ennemie de Dieu (2). Mon esprit ne demeurera point dans l'homme, parce qu'il est chair (3). Tous ceux qui sont à Jésus-Christ, la Sagesse éternelle, ont crucifié leur chair avec ses vices et ses concupiscences, portent actuellement et toujours la mortification de Jésus dans leur corps...

« Ne vous imaginez pas que cette Sagesse, plus pure que les rayons du soleil, entre en une âme et un corps souillés par les plaisirs des sens... Elle ne demande pas, pour se communiquer, une demi-mortification et une mortification de quelques jours, mais une mortification universelle et continuelle, courageuse et discrète. Pour avoir la Sagesse :

« 1° Il faut, ou quitter réellement les biens du monde..., ou du moins il faut détacher son cœur de ces biens, les posséder comme ne les possédant point...

« 2° Il ne faut pas se conformer aux modes extérieures des mondains (*nolite conformari huic saeculo.* Rom., XII, 2)... Cette pratique est plus nécessaire qu'on ne pense.

« 3° Il ne faut ni croire ni suivre les fausses maximes du monde... Les mondains d'ordinaire n'enseignent pas

(1) Job, XXVIII, 13. — (2) Rom., VIII, 8. — (3) Genes., VI, 3.

expressément le péché: mais ils le traitent ou de vertu, ou d'honnêteté, ou de chose indifférente et de peu de conséquence. C'est en cette finesse, que le monde a apprise du démon pour couvrir la laideur du péché et du mensonge, que consiste cette malignité dont parle saint Jean : *Mundus totus in maligno positus est* (I Joan., v, 19). Tout le monde est pénétré de malignité et à présent plus que jamais.

« 4° Il faut, tant qu'on peut, fuir les compagnies... qui sont pernicieuses ou dangereuses; et même celles des personnes dévotes, lorsqu'elles sont inutiles et qu'on y perd son temps... Que votre vie soit cachée avec Jésus-Christ en Dieu (Coloss., III, 3). Enfin gardez le silence avec les hommes, pour vous entretenir avec la Sagesse. Un homme silencieux est un homme sage (Eccli., XX, 5).

« 5° Pour avoir la Sagesse, il faut mortifier son corps, non seulement en souffrant patiemment les maladies, les injures des saisons..., mais encore en se procurant quelques peines et mortifications, comme jeûnes, veilles et autres austérités de saints pénitents... Le monde rejette comme inutiles toutes les mortifications du corps. Que ne dit-il point et ne fait-il point pour détourner de la pratique des austérités des saints, qui tous, plus ou moins, ont réduit leur corps en servitude par des veilles, des jeûnes, des disciplines?...

« 6° Afin que cette mortification extérieure et volontaire soit bonne, il faut nécessairement la joindre avec la mortification du jugement et de la volonté, par la sainte obéissance... Par le moyen de cette obéissance l'amour-propre, qui gâte tout, est chassé; la plus petite chose devient très méritoire..., et on arrivera sûrement, et comme en dormant, au port du salut. Tout ce que je viens de dire est renfermé dans le grand conseil : *Dimitte omnia, et invenies omnia : Quittez tout, et vous trouverez tout en trouvant Jésus-Christ, la Sagesse incarnée.* »

CHAPITRE VI

L'Imperfection

Le moindre bien n'est pas un mal,
mais tous doivent tendre à la perfection,
chacun selon sa condition (1)

Avant de traiter des purifications passives des sens et de l'esprit, qui ont pour but de faire disparaître les imperfections des commençants et celles des avancés, nous voudrions revenir, pour l'approfondir, sur une question que nous avons déjà examinée à deux reprises (2), et qui a été de nouveau discutée ces derniers temps en plusieurs revues françaises, belges, allemandes : celle de la distinction du péché véniel et de l'imperfection. Pour la mieux comprendre, nous la comparerons à une autre qui lui ressemble à bien des égards, celle du moindre mal.

Tout le monde accorde qu'il y a des imperfections distinctes du péché véniel parmi les *actes indélibérés*; par exemple lorsqu'un acte bon (ou tout au moins indifférent) à raison de son objet est accompli d'une façon machinale, par suite de *distraction involontaire*. Cette distraction est même bien des fois cause de désordre : lorsque assez souvent par mégarde on fait inutilement du bruit en entrant dans une chapelle où plusieurs personnes sont en oraison, on les gêne; on ne trouble pas moins ceux avec qui

(1) Nous imprimons ce chapitre VI en caractères plus serrés à cause des discussions qu'a soulevées la distinction assez généralement admise entre le péché véniel et l'imperfection. Bien des lecteurs pourront passer ce chapitre sans perdre la suite des idées.

(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, p. 177, 180, 527-535 et *Vie Spirituelle*, sept. 1923, p. 583..., janvier 1925, p. [85] sqq...

on psalmodie, lorsque par inattention on prononce les paroles ou trop vite ou trop lentement. La vie est pleine d'imperfections de ce genre, et dans les communautés le chapitre des coulpes doit y remédier; autrement c'est une gêne générale, qui entrave la marche des âmes vers la perfection. Il n'y a pas de péché véniel dans ces actes tant qu'ils sont indélibérés et absolument involontaires, mais ils devraient être de moins en moins fréquents chez une personne qui tend vraiment vers la perfection et ils ne se produiraient presque plus si l'âme était plus unie à Dieu, plus attentive à ses devoirs, plus délicate à l'égard du prochain, plus respectueuse de tout ce qui fait le prix de la vie. Ils n'existaient ni dans la vie de Notre-Seigneur, ni dans celle de Marie.

De plus, ne l'oublions pas, les actes indélibérés causes de trouble commencent à devenir des péchés véniels dès qu'on pourrait et devrait considérer et délibérer, et qu'on ne le fait pas : alors la distraction n'est plus absolument involontaire, il y a volontaire indirect et quelque culpabilité par suite de la négligence. Il en est de même des premiers mouvements désordonnés de sensualité ou d'impatience, ils commencent à devenir coupables lorsqu'on pourrait et devrait y être attentif, les réprimer, et qu'on ne le fait pas. Sur ce presque tout le monde est d'accord.

*
* *

Le moindre bien est-il un mal?

Où l'accord cesse, c'est sur la question suivante : Y a-t-il *en soi* un péché véniel à choisir *délibérément* un MOINDRE BIEN de préférence à un bien supérieur, qui nous est justement *conseillé* comme *meilleur* en soi et aussi *pour nous, hic et nunc*? On suppose qu'il n'y a pas mépris du conseil, ni paresse ou négligence, mais moindre effort, *moindre générosité* à avancer dans la voie de la perfec-

tion. C'est sur cette question que nous voudrions revenir en la comparant à celle assez semblable du *moindre mal* comparé à un plus grand à éviter.

Tout d'abord il faut remarquer que lorsqu'on préfère un moindre bien à un bien meilleur en soi et pour nous, on le fait *très souvent* par *paresse* et *négligence*, et il y a alors de fait *péché véniel*. Nous avons même toujours accordé avec Billuart qu'il est déjà illicite d'omettre une chose *meilleure* pour nous, par ce seul motif que nous n'y sommes *pas tenus* et que nous voulons user de notre liberté. C'est là, disent à bon droit plusieurs thomistes, un vouloir sans juste motif, « volitio otiosa, carens pia utilitate aut justa necessitate » (1); et comme il n'y a pas d'acte délibéré qui soit individuellement indifférent car) chacun doit avoir une fin bonne, et s'il ne l'a pas il est mauvais), l'acte en question est mauvais.

Mais lorsqu'on préfère un moindre bien à celui qui serait meilleur en soi et pour nous, il n'est pas impossible de le faire *pour un motif légitime encore, quoique moins bon.* Voici comment s'expriment à ce sujet beaucoup de théologiens : « On accepte une satisfaction permise, comme se rafraîchir en dehors des repas, fumer ou priser par pur agrément et sans nécessité; on prolonge des conversations utiles, mais qu'on aurait pu abréger. Tout cela, restant dans le cercle de ce qui est licite, reste aussi dans le cercle de ce qui est méritoire; mais combien le progrès eût été plus rapide et le mérite plus intense, si l'on avait choisi l'autre alternative! (2) »

Autre exemple : un bon médecin a assisté pendant neuf jours de suite à la messe pour obtenir une grâce spéciale, et il a remarqué que cette demi-heure donnée à Dieu le matin ne l'empêchait pas du tout de continuer avec fruit ses études médicales ni de s'occuper de ses malades; le dixième jour au matin ce médecin a cette bonne pensée : « Je pourrais continuer à entendre ainsi la messe tous les jours, ce n'est pas obligatoire, bien sûr, mais ce serait *mieux* en soi et

(1) Ita Billuart, *de Actibus humanis*, diss. IV, a. 6, solv. obj. 3°.
(2) P. Ed. Hugon, O. P. *Vie Spirituelle*, juillet 1920, p. 279.

aussi pour moi, cela ne nuirait pas à mon travail, et même en un sens supérieur le favoriserait; un de mes confrères assiste à la messe tous les jours sans que ses travaux de professeur de faculté en souffrent, je pourrais suivre son exemple et ferais ainsi plus de bien. C'est peut-être là une inspiration du Saint-Esprit, mais cependant ce n'est pas une obligation; c'est un conseil que je suis loin de mépriser, il serait mieux pour moi de le suivre, mais il n'y a pas péché à employer cette demi-heure de la matinée à l'étude; c'est moins bon, je l'avoue, car, *avec plus de générosité*, je pourrais retrouver plus tard cette demi-heure pour mon travail; c'est moins bon, mais c'est bon encore. N'appelons pas mauvais en soi ce qui est seulement *moins bon en soi*, et n'appelons pas mauvais pour moi ce qui est seulement *moins bon pour moi*. »

Ce médecin a-t-il un jugement droit? Y a-t-il seulement chez lui une moindre générosité ou bien y a-t-il un péché véniel?

Un cas analogue se présente pour le prêtre qui fait habituellement après sa messe un quart d'heure d'action de grâce et qui a cette bonne pensée : « Je pourrais certainement, si je le voulais bien, donner une demi-heure à mon action de grâce comme tel de mes amis dont le ministère paraît bien plus fécond que le mien. Cependant, je n'y suis pas obligé, et, sans me laisser aller à la paresse, je puis aussi faire quelque étude de philosophie ou d'histoire, qu'avec plus de générosité je pourrais remettre à plus tard. » Ce prêtre ne pense certes pas faire un péché véniel, mais plaise à Dieu qu'il n'en vienne pas à se livrer à l'étude avec une telle ardeur immodérée qu'il en néglige la prière, que son oraison ne soit plus qu'un moment de *farniente* ou de douce oisiveté. Nous avons toujours reconnu que l'imperfection surtout réitérée, comme du reste les actes vertueux trop faibles *remissi*, dispose indirectement au péché véniel, en laissant se développer des tendances contre lesquelles il conviendrait de lutter avec plus d'énergie (1).

(1) Ainsi les actes de charité dits *remissi* à raison de leur peu d'intén

Mais s'ensuit-il que le *moins bon* pour moi soit *mauvais* pour moi?

Ceux qui nient que l'imperfection soit distincte en soi du péché véniel, répondent : Il y a en soi péché véniel à préférer le moindre bien à ce qui nous paraît *meilleur pour* nous *hic et nunc*, et on ne peut le faire pour un motif légitime encore; ce qu'on veut appeler moindre générosité est en réalité paresse ou négligence (1). — A ce compte le moins chaud serait froid.

Pour ces théologiens la *considération relative* du moindre bien *comparé* au meilleur prévaut sur la *considération absolue* de ce moindre bien *pris en lui-même*. Ils sont ainsi conduits à penser au moins implicitement : *Le moindre bien* en comparaison avec ce qui est meilleur pour moi *hic et nunc* devient un mal, *induit rationem mali*. L'imperfection n'est donc pas *en soi* distincte du péché véniel, et elle n'en diffère *de fait* que *per accidens*, par manque d'attention au bien supérieur qu'on pourrait faire et qu'on ne fait pas. Cette manière de voir se heurte à de sérieuses objections.

Ces objections sont les arguments même invoqués en faveur de la solution contraire, telle qu'elle est proposée, parmi les thomistes, par les Carmes de Salamanque (2) et telle que nous l'avons exposée nous-même (3). De ce second point de vue il y a distinction en soi entre le péché véniel

sité, tout en restant bons et méritoires, ne réagissent que faiblement contre les inclinations désordonnées, et par là ils disposent *per accidens* ou *indirectement* au péché véniel. Si nous voulons nous contenter du strict nécessaire pour ne pas pécher, Dieu, qui nous donne au-delà du nécessaire, diminuera ses grâces. Cf. Billuart, *de Charitate*, diss. II, a. 2, de actibus remissis.

(1) M. E. Ranwez dans son article *Péché véniel et imperfection* des *Ephemerides theol. Lovanienses*, avril 1926, écrit, p. 179 : « Choisir ce qu'on sait sans aucun doute être moins bon pour son âme c'est pécher. »

(2) *Cursus theol., de Peccatis*, tr. XIII, disp. 19, dub. 1, n. 8 et 9, et *de Incarnatione*, in III[a] P. S. Thomae, q. 15, a. 1, de impeccabilitate Christi. où il est montré qu'il n'a pu y avoir en Notre-Seigneur aucun péché véniel, ni aucune imperfection.

(3) *Perfection chrétienne et contemplation*, 4[e] édition, p. 527-535.

et l'imperfection, parce que la *considération absolue* du moindre bien pris en soi prévaut sur la considération relative de ce moindre bien comparé au meilleur. Par exemple pour le médecin dont nous venons de parler, il serait mieux de continuer à aller à la messe tous les jours, mais il est encore bon et légitime de consacrer cette demi-heure à l'étude de la médecine; cet acte est bon à raison de son *objet* (l'étude à laquelle il se livre en évitant les deux défauts opposés de paresse et de curiosité), à raison de *sa fin* (soigner ses malades), à raison des *circonstances* de temps, de lieu, etc., car on suppose qu'il étudie comme il faut, quand il faut, où il faut, etc... Selon les principes énoncés par saint Thomas I[a] II[ae], q. 18, sur la moralité des actes humains, prise de l'objet, de la fin, et des circonstances, cet acte est bon; il est moins bon que l'assistance à la messe, mais enfin il ne faut pas appeler mauvais en soi ce qui est seulement moins bon en soi, ni appeler mauvais pour moi *hic et nunc* ce qui est seulement moins bon pour moi *hic et nunc*.

Voir ce qu'enseignent communément les thomistes au sujet des actes de charité imparfaits *remissi*, II[am] II[ae], q. 24, a. 6, ad 1.

Telle est la première raison : *les actes humains sont spécifiés par leur objet et non pas par la relation de cet objet à un bien meilleur;* si donc cet objet, le motif pour lequel on le veut et les circonstances sont conformes à la droite raison, l'acte est bon, quoiqu'il soit moins bon qu'un autre qu'on pourrait faire au même moment.

Une deuxième raison se fonde sur la distiction *du conseil et du précepte*, distinction d'après laquelle *le conseil de sa nature n'oblige pas*, il invite seulement à faire ce qui est *mieux*. Et l'on ne peut dire, comme on l'a parfois prétendu : « Cela est vrai du conseil *in abstracto*, mais le conseil qui m'apparaît *in concreto hic et nunc* opportun pour moi oblige. » Cela reviendrait à dire, comme le remarque quelque part Billuart, que le conseil *in concreto* perd sa nature, son essence de conseil et devient un précepte; ce qui est inadmissible, comme si l'homme, du fait

qu'il est *cet* homme particulier, perdait sa nature humaine. Si donc tel conseil *hic et nunc* oblige, ce ne sera jamais par lui-même, mais de façon tout accidentelle, lorsque ne pas le suivre serait paresse ou mépris. Le péché par ailleurs se définit : « *est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam* », il est contraire à un *précepte* qui oblige *sub gravi* ou *sub levi*.

Nous admettons bien que la perfection de la charité tombe sous le précepte suprême de l'amour de Dieu : « Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes forces, de tout ton esprit », mais cette perfection tombe sous ce précepte non pas *comme matière*, comme chose à réaliser immédiatement, mais seulement comme *la fin* vers laquelle tout chrétien doit *tendre*, chacun selon sa condition (1); c'est en ce sens que tout chrétien doit avoir l'esprit des conseils. Mais il n'y a péché que lorsqu'il y a transgression d'un précepte quant à la matière de ce précepte, qu'elle soit obligatoire *sub gravi* ou *sub levi* (2). Un conseil même opportun, une bonne inspiration par manière de conseil, même si elle est conforme à notre vocation, ne suffit pas *ipso facto* à constituer une obligation. Nous voyons dans la vie des saints que parfois le Saint-Esprit leur fait entendre que tel acte est *meilleur* pour eux (par exemple s'offrir en victime pour une grande cause) et que pourtant ils n'y sont pas obligés, tant qu'ils n'ont pas fait le vœu du plus parfait, mais qu'après s'être offerts, ils ne devront plus reculer.

La considération des vertus, loin d'exclure celle des préceptes, doit lui être unie, car l'acte vertueux est spécifié

(1) Cf. S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 3.

(2) Cf. II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 3, ad 2^{um} : « Cum autem id quod cadit sub praecepto, diversimode possit impleri, *non efficitur transgressor praecepti* aliquis ex hoc quod *non optimo modo implet*, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinae dilectionis universaliter quidem cadit sub praecepto; ita quod etiam perfectio patriae non excluditur ab illo praecepto, ut dicit Augustinus in l. de Perfectione justitiae, c. 8. Sed transgressionem praecepti evadit, qui quocumque modo perfectionem divinae dilectionis attingit. »

par l'objet, *prout subest regulis morum*, cf. Ia IIae, q. 18 et 19.

On pourrait ajouter une troisième raison : *Dieu lui-même ne choisit pas toujours le meilleur en soi,* car il peut toujours créer des êtres plus parfaits que ceux auxquels il a donné l'existence. Pour sauver les hommes, il n'était pas tenu de choisir l'Incarnation; il l'a très librement voulue. Il y avait sans doute une grande convenance, mais une convenance telle que le choix d'une voie inférieure de salut n'impliquait pourtant pas d'inconvénient, « non fuisset inconveniens ». Le Seigneur aurait pu se contenter de nous envoyer un prophète pour nous dire qu'il nous pardonnait et à quelles conditions. — De même, malgré la convenance de la création, Dieu aurait pu très bien ne pas créer. L'optimisme absolu de Leibnitz, qui déclare que Dieu ne serait ni bon, ni sage, s'il n'avait pas créé, est une grave erreur, une hérésie. — Sans doute il y a une différence entre Dieu et nous, en ce sens qu'il n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers, tandis que nous devenons meilleurs en étant plus généreux; mais enfin il reste, par analogie, que je puis m'abstenir sans péché d'un acte de grande libéralité à l'égard de tel pauvre, auquel je me contente de donner une petite pièce de monnaie.

Les trois raisons que nous venons de donner n'ont pas été vraiment réfutées par les rares théologiens qui rejettent la distinction entre le péché véniel et l'imperfection.

Ils objectent seulement ceci : Le refus d'un bien meilleur n'est pas référible à Dieu; c'est donc un péché véniel.

Nous répondons : Le refus d'un bien meilleur n'est pas référible à Dieu lorsque ce bien meilleur est obligatoire, ou, lorsqu'étant seulement de conseil, il y a mépris du conseil, ou paresse, négligence. Mais il n'en est pas de même, si l'on s'abstient de ce bien meilleur de conseil, pour faire quelque chose de moins bon, *pour un motif légitime encore*; par exemple, si le médecin dont nous parlions tout à l'heure s'abstient d'aller à la messe non obligatoire pour se livrer à l'étude, même lorsqu'il reconnaît qu'avec

plus de générosité il pourrait trouver le temps de faire les deux. De plus, nous avons toujours dit, avec les Salmanticenses, que *l'absence de perfection*, qui est dans l'acte moins généreux, n'est *pas bonne*, mais cet acte moins parfait reste bon à raison de son objet, de sa fin, des circonstances, et il est référible à Dieu. On peut faire l'ascension d'une montagne ou bien par un sentier direct et très difficile, ou bien par un chemin en lacet qui serpente de façon à adoucir la pente; celui qui préfère au sentier raccourci, mais pénible, ce chemin de lacet va moins rapidement vers le sommet de la montagne, mais il y va encore, il ne descend pas. Ce qui est *moins chaud* n'est pas *froid*; de ce que dix degrés de température sont inférieurs à vingt, ils ne sont pas égaux à zéro.

Bien qu'il ne soit pas facile de distinguer le plus haut degré de vie végétative du plus bas degré de vie sensitive, ce qui a fait poser la question : L'éponge est-elle une plante ou un animal? il reste pourtant que ce sont deux ordres distincts. *Supremum infimi attingit infimum supremi*, le degré suprême de l'ordre inférieur atteint en quelque sorte le degré le plus bas de l'ordre plus élevé, mais il y a pourtant distinction des deux règnes végétal et animal. De même il n'est pas toujours facile, loin de là, de distinguer, dans la réalité concrète de la vie, le péché véniel très léger de l'imperfection; il y a cependant, à moins de tout confondre, une différence entre ce qui est purement et simplement un mal, *simpliciter malum*, et ce qui est seulement *moins bon* en soi et pour nous. La considération *relative* du moindre bien *comparé* au meilleur ne saurait prévaloir sur la *considération absolue* de ce moindre bien pris *en soi*, puisque celui-ci reste référible à Dieu. On ne refuse pas ici de faire plus d'effort pour redescendre ou rester stationnaire, mais pour avancer plus lentement par une autre voie plus facile en pente douce. Il faut seulement se rappeler la gravure dessinée par saint Jean de la Croix au début de la Montée du Carmel; on y voit au milieu le *sentier étroit de la perfection* qui s'élève tout droit par l'abnégation complète vers le sommet; puis à droite *le*

chemin de l'esprit égaré, de celui qui recherche les biens de la terre; il y est écrit : « Plus je les recherche, et moins je les trouve. Je ne puis gravir la montagne pour m'être trompé de chemin. » Cette voie de l'égarement éloigne de Dieu. Mais sur la même gravure, à gauche, on voit *le chemin de l'esprit imparfait*; ce sont les propres paroles du saint, qui a écrit sur ce chemin : « Biens du ciel — pour les avoir recherchés (sans assez d'abnégation), je les ai moins que si j'avais gravi le sentier (du parfait renoncement); en tardant plus, je suis monté moins haut, pour n'avoir pas pris le sentier (étroit et rapide). » Ce chemin de l'esprit imparfait monte vers le sommet, en quoi il diffère de celui de l'esprit égaré; mais il monte en spirale doucement, beaucoup moins vite que le sentier étroit de perfection. Ainsi toutes les nuances en ce sujet si délicat sont très bien sauvegardées. Cette doctrine porte à une sainte austérité, sans décourager les âmes moins généreuses mais bonnes pourtant.

*
* *

Le moindre mal

Cette question s'éclaire aussi en la comparant à celle du *moindre mal*. Est-il licite de choisir un moindre mal pour en éviter un plus grand?

Il n'y a pas de doute qu'on peut choisir un moindre mal *physique*, comme l'amputation d'un membre pour sauver la vie d'un malade. Mais peut-on choisir un *moindre mal moral*?

Des théologiens répondent affirmativement parce que, disent-ils, le moindre mal, en comparaison du plus grand à éviter, revêt la raison de bien, *induit rationem boni*. La considération *relative* de ce moindre mal, *comparé* à l'autre plus grand à éviter, prévaudrait ainsi sur la considération *absolue* de ce moindre mal pris *en soi*. Cette prévalence de la considération relative conduisait tout à l'heure à un certain rigorisme par *la confusion du moin-*

dre bien avec le mal, de l'imperfection avec le péché véniel; maintenant elle conduit à une sorte de laxisme par *la confusion du moindre mal avec le bien*. N'est-ce pas là un signe de *relativisme*, dont l'inconsistance se manifeste par la fluctuation entre les extrêmes?

La vraie réponse nous paraît être énoncée par saint Thomas à propos du mensonge : est-il toujours un péché? IIa IIae, q. 110, a. 3. Il s'objecte : Il faut choisir un moindre mal pour en éviter un plus grand, comme le médecin coupe un membre pour sauver le corps; or le mensonge en causant l'erreur dans l'esprit d'autrui produit un dommage moins grave que l'homicide; donc on peut mentir pour empêcher quelqu'un de commettre ce crime et empêcher la mort de celui qui est menacé. Saint Thomas répond, ibid. ad 4um : « Le mensonge n'est pas seulement un péché par le dommage qu'il cause au prochain, mais par le désordre essentiel qu'il comporte (car notre parole de sa nature est faite pour exprimer notre pensée, comme notre intelligence pour connaître la vérité). Or il n'est pas permis de recourir à une chose illicite, intrinsèquement désordonnée, pour empêcher un dommage... Aussi n'est-il pas permis de mentir pour délivrer quelqu'un de n'importe quel péril. Il est seulement permis de cacher la vérité », car la cacher n'est pas parler *contre* elle. Et de fait, lorsque les saints se trouvent dans ces cas difficiles, comme ils sont habituellement unis à Dieu, ils reçoivent du Saint-Esprit par le don de conseil une inspiration qui vient suppléer à l'imperfection de leur prudence et leur fait éviter le mensonge, tout en gardant un secret, s'il faut absolument le garder. Notre-Seigneur dit à ses disciples : « Lorsqu'on vous livrera, ne pensez ni à la manière dont vous parlerez, ni à ce que vous devez dire; ce que vous aurez à dire vous sera donné à l'heure même » (Matth., x, 19).

Il suit de cette réponse de saint Thomas qu'on ne peut vouloir une chose intrinsèquement mauvaise, pour éviter un plus grand mal. Les actes humains sont *spécifiés* en effet par leur objet, et si celui-ci est essentiellement mauvais au point de vue moral, l'acte spécifié par lui est mora-

lement mauvais. Mais si dans une chose ou une personne (par exemple dans un candidat aux élections) il y a encore *assez de bien* pour qu'on puisse, non pas choisir positivement, mais *tolérer* le mal qui est en elle, on peut y avoir recours pour éviter un plus grand mal, *tant qu'il est impossible de l'éviter par d'autres moyens.* Encore doit-on *s'évertuer* à chercher ces autres moyens, ou à les faire naître, pour que ne se prolonge pas cette situation critique, où nous pouvons coopérer au désordre. Par exemple on doit faire le possible pour que se présentent de bons candidats aux élections.

Pour revenir à la question de l'imperfection, remarquons que si le *moindre mal* ne devient pas un *bien*, du seul fait qu'en le choisissant on évite un mal plus grand, de même *le moindre bien* pour nous ne devient pas un *mal*, du seul fait qu'en le choisissant on le préfère à un bien meilleur en soi et pour nous.

Les actes sont spécifiés par leur objet : si l'objet est intrinsèquement mauvais, quoique moins mauvais qu'un autre, le choix *spécifié* par lui est mauvais. Si l'objet est bon, quoique moins bon qu'un autre, le choix spécifié par lui est encore bon.

*
* *

La conformité à la volonté divine

Remarquons enfin la différence qui existe, au sujet de la conformité à la volonté de Dieu, entre la terre et le ciel, entre l'exil et la patrie. Ici-bas, pendant notre voyage vers l'éternité, nous sommes *tenus* de conformer notre volonté à la volonté divine en voulant toutes choses pour le même motif que Dieu même, *in volito formali*, pour le bien et pour la gloire divine; mais nous ne sommes pas tenus, quand il n'y a pas précepte, de vouloir toutes les choses (*volitum materiale*) que Dieu veut, par exemple la mort de notre père quand elle arrive. Ce qui, en effet, dit saint Thomas (1), est un bien, du point de vue universel de la Pro-

(1) Cf. I^a II^ae, q. 19, a. 10.

vidence, peut ne pas l'être du point de vue particulier où doit se placer ici-bas tel chrétien ou telle famille. C'est la piété filiale elle-même qui nous porte à nous affliger de la mort d'un père ou d'un ami, tout en nous soumettant à la volonté divine; Jésus a pleuré au tombeau de Lazare. Sans doute lorsque le Seigneur nous envoie telle humiliation ou affliction temporelle, il est *mieux* de la vouloir *en elle-même*, mais ce n'est pas une obligation, et il suffit de vouloir ici la justice divine et l'ordre de la Providence (1).

Au ciel tous les bienheureux voient en Dieu tout ce qu'ils ont à désirer et à vouloir, et alors non seulement ils le veulent toujours pour le bien et la gloire de Dieu (*volitum formale*), mais ils veulent aussi toujours *tout* ce que Dieu veut (*volitum materiale*) et ils ne s'attristent plus de ce qui les aurait légitimement attristés ici-bas (2). Ils voient en effet toutes choses du même point de vue supérieur et éternel que la divine Providence, et non plus du point de vue particulier où ils devaient se placer pendant leur voyage vers l'éternité. Aussi manifestement l'imperfection n'existe-t-elle plus au ciel, tandis qu'ici-bas non seulement elle existe, mais elle est distincte du péché véniel, lorsqu'on préfère à un bien meilleur (en soi et pour nous) un *moindre bien* pour un *motif légitime encore* quoique moins bon. Le moins blanc n'est pas le noir, le moindre bien n'est pas un mal, une moindre générosité n'est pas de soi paresse ou négligence.

Mais il reste que les actes imparfaits, de celui par exemple qui, ayant cinq talents, agit comme s'il n'en avait que deux, disposent *indirectement* au péché véniel, en ce sens qu'ils laissent se développer à côté d'eux des tendances contre lesquelles ils conviendrait de lutter avec plus d'énergie (3).

(1) Ibid. ad 2.

(2) Ibid. fin de l'article.

(3) Cf. Billuart, *de Caritate*, diss. II, a. 2 : « *Actus remissus* caritatis *per accidens* disponit ad diminutionem habitus, quatenus qui *remisse* operatur facile dat locum contrariis actibus quibus habitus corrumpitur... Attamen... cum nullum sit praeceptum utendi habitu secundum totam

Nous verrons se préciser cette doctrine, en étudiant bientôt avec saint Jean de la Croix les imperfections des commençants que doivent éliminer les purifications passives des sens, et ensuite celles des avancés qui doivent progressivement disparaître pendant la nuit de l'esprit.

*
* *

Examen de quelques difficultés relatives a l'imperfection

Dans les pages précédentes nous nous sommes demandé : Y a-t-il de soi et toujours *péché véniel* à *ne pas* atteindre *le maximum de générosité* dont on est moralement capable *hic et nunc*? Tous ceux qui peuvent, sans grande difficulté, entendre la messe tous les jours et qui y pensent, pèchent-ils véniellement en n'y allant pas, alors même qu'ils emploient ce temps à une occupation *honnête* mais *moins bonne* en soi et moins bonne pour eux? Lorsque je vois qu'il serait mieux pour moi de faire le vœu de jeûner pendant neuf jours et que je me contente de jeûner ainsi, sans m'y astreindre par un vœu, est-ce que je pèche véniellement, — ou y a-t-il là, comme l'enseignent communément les théologiens, une moindre générosité? Le moindre bien est-il un mal? L'obscurité d'une question subtile doit-elle nous conduire à confondre le bien et le mal? Ne faut-il pas plutôt éclairer ce qui est obscur par les principes de soi évidents?

Pour savoir quelle est sur ce point la vraie doctrine de saint Thomas, puisque on l'a invoqué contre l'avis généralement reçu, ce sont ses propres textes qu'il faut consulter et là où il traite la question *ex professo*, dans sa

suam latitudinem, qui illo *remisse* utitur *non male* utitur, sed facit *actum bonum*, quantum sufficit ad observationem praeceptorum, etsi non meliori quo posset modo bono illo utatur. »

Somme Théologique, où il exprime d'une façon didactique sa pensée définitive, et aussi dans ses autres œuvres. Nous verrons ensuite les raisons qui fondent cette doctrine, et examinerons, chemin faisant, les difficultés qu'on lui oppose.

*
* *

Quelques textes importants de saint Thomas

Dans la *Somme Théologique*, le saint Docteur se demande au traité de la Loi nouvelle, Iª IIªᵉ, q. 108, a. 4, s'il convenait d'ajouter aux préceptes des conseils. Il répond : « La différence qui existe entre le conseil et le précepte, c'est que le précepte implique une *nécessité* d'obéir, tandis que le conseil est proposé *au choix* de celui à qui il est donné (*in optione ponitur ejus cui datur*)... Les préceptes de la loi nouvelle portent donc sur ce qui est nécessaire pour atteindre notre fin dernière,... les conseils portent sur les choses par lesquelles on atteindra *mieux* et plus promptement cette fin. » Cela se vérifie non seulement dans les trois conseils proprement dits, mais même dans les autres, car il est dit à la fin du même article : « Par exemple lorsqu'on donne l'aumône à un pauvre quand on n'y est pas tenu (*quando dare non tenetur*), on suit un conseil; de même quand on s'abstient un certain temps des plaisirs des sens (légitimes) pour vaquer à la prière; de même encore lorsque quelqu'un ne suit pas sa volonté, alors que *licitement* il pourrait la suivre (*quod licite posset facere*), par exemple s'il fait du bien à ses ennemis quand il n'y est pas tenu, ou s'il remet une offense sans exiger la satisfaction à laquelle il aurait droit (1). »

(1) Iª IIªᵉ, q. 108, a. 4 : « Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod *praeceptum* importat necessitatem, consilium autem *in optione* ponitur ejus, cui datur... Oportet igitur, quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his, quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit : consilia vero oportet esse de illis, per quae

Dans ces divers cas, saint Thomas indique des actes *meilleurs* en soi et pour celui qui les pose, mais auxquels il n'est *pas tenu* au moment même où il les accomplit. Il pouvait, est-il dit, *licitement* s'en abstenir. Est-ce à dire qu'il pouvait licitement s'en abstenir sans péché *mortel*, mais non sans péché véniel? Nullement; saint Thomas vient de dire : « *Il pouvait* LICITEMENT *suivre sa volonté* »; *or on ne peut jamais* LICITEMENT *faire un péché véniel;* nous sommes à proprement parler *tenus* d'éviter chaque péché véniel, *tenus* « *sub levi* », pour saint Thomas, comme pour tous les théologiens (1). C'est un précepte qu'il ne faut pas mentir, mais évidemment tout mensonge n'est pas un péché mortel.

La définition du péché donnée par saint Augustin (*dictum, vel factum vel concupitum contra legem aeternam*) ne s'applique pas seulement au péché mortel, mais elle s'applique aussi analogiquement au péché véniel. Si celui-ci n'est pas à proprement parler *contre la loi éternelle*, en ce sens qu'il ne nous détourne pas de la fin dernière, *il s'écarte de la loi* (recedit ab ordine legis), car il implique un *désordre* relatif aux moyens, et il est non pas un moindre bien, mais un mal, que nous sommes *tenus* d'éviter (2).

melius et *expeditius* potest homo consequi finem praedictum... » Ceci se vérifie même pour les conseils *secundum quid* qui sont des préceptes *quoad praeparationem animi* : « Puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi, *quando dare non tenetur*, consilium sequitur quantum ad factum illud : similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo : similiter etiam *quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto*, QUOD LICITE POSSET FACERE, consilium sequitur in illo casu : puta si bene faciat inimicis suis *quando non tenetur*; vel si offensam remittat, cujus *juste* posset exigere vindictam. » Ibid. in fine corporis articuli; cf. etiam ad 4.

(1) II^{a} II^{ae}, q. 110, a. 3, ad 4^{um} : « Non est licitum mendacium dicere, ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. » Item II^{a} II^{ae}, q. 43, a. 7, ad 5^{um}.

(2) Cf. *de Malo*, q. VII, a. 1, ad 1^{um} : « *Praedicta definitio peccati* (dictum, vel factum, vel concupitum contra legem aeternam) *perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem et secundum quid peccato veniali*; unde convenienter dicitur, quod peccatum veniale non est contra legem, sed praeter legem : quia si in aliquo *recedit ab ordine legis*, non tamen ipsam

Sur ce point Passerini, qui a été invoqué dans cette discussion, parle comme les autres commentateurs (1).

Il en est tout autrement dans les actes bons, moins généreux, qu'on peut, vient de dire saint Thomas, *licitement poser*, lorsqu'on se décide à accomplir un acte plus parfait.

Dans le même article de la Iª IIªᵉ, q. 108, a. 4, ad 1ᵘᵐ, saint Thomas note, comme on le fait généralement, qu'il faut, à propos des conseils, distinguer ce qui est *meilleur en soi* de ce qui est *meilleur pour nous hic et nunc*. Ainsi la virginité, qui est en soi plus parfaite que le mariage, ne convient pas à tous. « *Qui potest capere, capiat* » (Matth., xix, 12).

S'ensuit-il que, selon saint Thomas, ce qui m'apparaît *hic et nunc* meilleur, non seulement en soi, mais *pour moi*, devient par là même obligatoire pour moi? — Nullement. Saint Thomas vient de dire, dans le corps de ce même article, qu'au moment même où j'accomplis tel acte meilleur, je puis *licitement* m'en abstenir. De même, lorsque dans son Commentaire sur saint Matthieu xix, 12, il explique le « Qui potest capere, capiat », il dit : « A celui qui a reçu de Dieu la grâce de comprendre le prix

corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quae est plenitudo legis, ut dicitur, Rom. xii. » — Cf. Iª IIᵃᵉ, q. 88, a. 1. « Peccata quae habent *inordinationem circa ea quae sunt ad finem*, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt, et haec dicuntur *venialia*. »

(1) Cf. Passerini, *De Hominum statibus et officiis*, q. 184, a. 3, nº 37 : « Quaestio de voce erit disputare an peccatum veniale sit vel non *contra legem*, non enim de re est dubium, sed est certum adesse aliquam obligationem vitandi illud; unde dici potest quod *loquendo communiter*, peccatum veniale est *contra legem*, licet *magis proprie loquendo* dicatur quod est *praeter legem*. » — Nous connaissons depuis longtemps l'autre texte de Passerini, allégué contre la doctrine généralement reçue; il nous paraît ne pas tenir compte suffisamment de cette distinction, que la perfection de la charité tombe sous le précepte *non ut materia*, sed *ut finis*, non comme *chose à réaliser immédiatement*, mais comme *la fin* vers laquelle il faut tendre plus ou moins vite. Cette distinction est pourtant admise par Passerini, *ibid.* p. 50, nº 72, et fort bien expliquée par lui; nous avons rapporté ces explications, *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923, t. I, p. 227.

de la chasteté absolue, il est *conseillé* de la pratiquer (1) »; cela lui est conseillé, mais ne devient pas par là même obligatoire sous peine de péché véniel.

Le saint Docteur avait déjà noté en effet dans son Commentaire sur les Sentences, IV, d. 19, q. 2, a. 2, q. 1, ad 3^{um} : « Un conseil n'oblige jamais, à moins que, à raison d'une circonstance particulière, il ne prenne la force d'un précepte (2), par exemple ceux-là même qui n'ont pas fait le vœu de garder la chasteté absolue y sont obligés en certaines circonstances, pendant un certain temps (3). »

Tout ceci est pleinement conforme au grand principe de saint Thomas que nous avons longuement exposé (4) : *La perfection* de la charité tombe sous le précepte de l'amour de Dieu, *non pas comme matière* ou chose à réaliser immédiatement, mais comme *la fin* vers laquelle tous doivent tendre, chacun selon sa condition (5). C'est tellement vrai que, pour saint Thomas comme pour saint Augustin, même la perfection de la charité réalisable seu-

(1) S. Thomas *in Matthaeum*, XIX, 12 : « Unde qui potest, per firmitatem voluntatis capere, capiat, et non a natura, sed a Deo. Unde qui hoc a Deo habet, *consulimus* quod hoc capiat et contineat. »

(2) IV, d. 19, q. 2, a. 2, q. 1, ad 3^{um} : « *Consilium nunquam obligat*, nisi per hoc quod in praeceptum transit, ex aliquo accidenti. »

(3) II^{a} II^{ae}, q. 124, a. 4, ad 1 : « Nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub praecepto, quasi de necessitate salutis existens, sicut Augustinus dicit in lib. De adulterinis conjugiis, c. 13, quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandae propter absentiam vel infirmitatem uxoris. »

(4) *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923, t. I, p. 217. — Item p. 228 sqq. « Trois conséquences de ce principe : Qui n'avance pas recule... Accélération normale du progrès de l'amour divin... Des grâces actuelles nous sont progressivement offertes, proportionnellement au but à atteindre, à la perfection à laquelle nous *devons tendre*. »

(5) Cf. II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 3 : « Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub praecepto secundum aliquam mensuram; ita quod id quod est plus, sub consilio remaneat... Et hoc ideo est, quia *finis praecepti caritas est*, ut Apostolus dicit in I Tim. 1. *In fine autem non adhibetur aliqua mensura*, sed solum in his quae sunt ad finem... Sicut medicus non adhibet mensuram *quantum sanet*, sed quanta medicina vel diacta utatur ad sanandum. » — Item q. 186, a. 2, ad 2^{um}. — Item in Com. *in Rom.* c. XII, lect. 1, in medio.

lement au ciel tombe sous le précepte (1); il est clair qu'elle n'y tombe pas comme matière commandée, mais comme *le but final*, le sommet vers lequel tous *doivent* tendre *plus ou moins vite*, plus ou moins généreusement soit par le sentier de traverse de la parfaite abnégation que suivent les saints, soit par le chemin en pente douce des âmes moins parfaites (2).

Bien plus, même lorsqu'il s'agit des religieux, saint Thomas enseigne dans la Somme Théologique, II^{a} II^{ae}, q. 186, a. 2 : « Celui qui est entré dans l'état religieux n'est pas tenu *d'avoir* la charité parfaite, mais d'y *tendre*. Par suite il n'est pas tenu *d'accomplir* déjà les actes qui accompagnent la perfection de la charité (comme de bénir ceux qui disent du mal de lui), mais il est tenu de *tendre* à cela, il agirait contre cette obligation en se laissant aller au mépris; donc *il ne pèche pas*, en n'accomplissant pas ces actes parfaits, mais en refusant par mépris d'y aspirer. De même le religieux n'est pas tenu à tous les exercices par lesquels on parvient à la perfection, mais à ceux qui lui sont fixés par la règle qu'il a promis de suivre (3). »

Dans le même article, *ad* 2^{um}, il remarque : « Il y a une totalité de perfection à laquelle on ne peut manquer sans pécher, mais il y en a une autre qu'on peut ne pas accom-

(1) II^{a} II^{ae}, q. 184, a. 3 : « Unde Augustinus dicit in lib. *de Perfectione justitiae*, c. VIII : « Cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio (patriae), *quamvis eam in hac vita nemo habet*? » — Praecipitur *ut finis*, non *ut materia*.

(2) Cf. Cajetan in I^{am} II^{ae}, q. 184, a. 3, n^{o} V : « Aliter obligamur praecepto, quoad id quod se habet ut *finis*, et aliter quoad id quod *simpliciter* praecipitur. Nam quod *praecipitur ut finis*, sufficienter obedientiam sortitur, si sic paremus ut *quandoque* finem assequamur... Perveniet autem quilibet procul dubio qui cum quantumcumque minima caritate ad patriam currit. »

(3) II^{a} II^{ae}, q. 186, a. 2 : « Ille qui statum religionis assumit, non tenetur *habere* perfectam caritatem; sed tenetur ad hoc *tendere* et operam dare, ut habeat caritatem perfectam. Et eadem ratione non tenetur ad hoc *quod illa impleat, quae ad perfectionem caritatis consequuntur*; tenetur autem ut ad ea implenda *intendat*; contra quod facit contemnens; unde *non peccat si ea praetermittat*, sed si ea contemnat. Similiter etiam *non tenetur* ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa quae determinate sunt ei taxata secundum regulam quam professus est. »

plir *sans pécher*, pourvu qu'il n'y ait pas mépris; ainsi *tous*, soit religieux, soit séculiers, sont tenus d'une certaine manière de faire tout le bien qu'ils peuvent... selon leur condition (1) », c'est-à-dire, comme il a été dit dans le corps de cet article, tous doivent *tendre* vers la perfection, sans être tenus d'*accomplir hic et nunc* ce qui leur apparaît le meilleur, sans être tenus de marcher le *plus vite possible* par le chemin le plus direct et le plus rapide, d'atteindre le *maximum* de générosité dont ils sont moralement capables à chaque moment. Il en sera autrement s'ils font le vœu du plus parfait. Il y a beaucoup d'autres passages semblables dans la Somme théologique.

Mais ce n'est pas seulement dans la *Somme* que saint Thomas parle ainsi, c'est en plusieurs endroits de ses autres ouvrages, que les anciens thomistes connaissaient fort bien et que le dominicain Pierre de Bergame a indiqués dans sa *Tabula aurea operum S. Thomae*, au mot *Imperfectio* qu'il n'a pas oublié de noter (2) et d'une façon

(1) Ibid., *ad* 2[um] : « Sicut diligere Deum *ex toto corde* tenentur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis, quae sine peccato praetermitti non potest, *aliqua autem quae sine peccato praetermittitur*, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est q. 184, a. 2, ad 3. Ita etiam omnes tam religiosi, quam seculares, tenentur *aliqualiter* facere quidquid boni possunt (pour atteindre la première *totalité* de perfection, dont l'absence n'est pas sans péché)... est tamen aliquis modus hoc praeceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status, dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum. » Ces dernières phrases ne s'opposent pas à ce que saint Thomas a dit plus haut, I[a] II[ae], q. 108, a. 4, à la fin du corps de l'article : « Quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, *quod licite posset facere*, consilium sequitur in illo casu : puta si bene faciat inimicis suis, *quando non tenetur*; vel si offensam remittat, *cujus juste posset exigere vindictam.* »

(2) La *Tabula aurea* au mot *Imperfectio*, n° 2, résume en cette proposition plusieurs passages de saint Thomas : « *Imperfectum* dicitur *quadrupliciter* : scilicet non valens implere omnia opera sua, *tendens ad perfectionem vel non firmatus in ea*, cui deficit aliquid debitum ei, et quod non potest facere sibi simile. » La deuxième acception n'implique pas nécessairement péché véniel, elle se vérifie, comme les références l'indiquent, dans les *actes bons imparfaits* et dans les vertus à l'état encore imparfait, dans le progrès spirituel qui est encore faible et pourrait être plus intense. Dans le mouvement il faut considérer en effet non pas seule-

plus précise au mot *Melius*, nos 3 et 4. Il a résumé le sens de ces divers passages en ces deux propositions : « *Quilibet tenetur ad melius, secundum affectum, non autem secundum actum*, quia nolens esse melior, non potest esse sine contemptu. — Chacun est tenu d'aspirer au mieux, non pas d'accomplir l'acte meilleur qu'il puisse faire. » — « *Quilibet tenetur praeferre melius minus bono in judicando, non autem in appetendo et operando.* — Chacun est tenu de préférer le mieux au moins bon, dans le jugement qu'il porte sur eux, mais il n'est pas tenu de vouloir et d'accomplir *hic et nunc* ce qui lui apparaît comme meilleur. »

Un des passages caractéristiques cités par Pierre de Bergame est celui du *de Veritate*, q. 23, a. 8, ad 9um, au sujet de la conformité à la volonté de Dieu. Saint Thomas se fait cette objection, qui coïncide avec l'opinion qu'on nous oppose : « Le péché consiste surtout dans la perversité du choix ou de l'élection. Or c'est faire un choix pervers que de préférer le moins bon au meilleur. Donc... » — Il répond : « Le choix contient un jugement et un vouloir. Si donc, *dans son jugement*, quelqu'un préfère ce qui est moins bon à ce qui est mieux, il y a là de la perversité, mais il n'y en a pas si cette préférence porte seulement sur le *vouloir*, CAR L'HOMME N'EST PAS TENU DE TOUJOURS VOULOIR ET FAIRE CE QUI EST MEILLEUR, à moins qu'il ne s'agisse de choses auxquelles il est obligé par précepte : autrement chacun serait tenu de suivre les conseils de perfection » dès qu'il le pourrait (1).

De même encore dans son Commentaire sur saint Mat-

ment sa direction vers le terme qui le spécifie, mais sa vitesse plus ou moins grande. Il peut y avoir beaucoup de variété dans notre marche vers la perfection ; nous pouvons nous arrêter, et même redescendre, mais aussi sans arrêt notre mouvement ascendant peut se ralentir.

(1) *De Veritate*, q. 23, a. 8, ad 9 : « Electio habet in se et *rationis judicium* et *appetitum*. Si ergo aliquis *judicio* praeferat id quod est minus bonum magis bono, erit perversitas electionis ; non autem si praeferat *in appetendo* ; NON ENIM HOMO TENETUR PROSEQUI MELIORA SEMPER IN OPERANDO, nisi sint talia ad quae ex praecepto obligetur ; aliter enim quilibet teneretur sequi perfectionis consilia, quae constat esse meliora. »

thieu, c. XIX, 11, saint Thomas nous dit, à propos du « *Qui potest capere capiat* » : l'homme est tenu d'aspirer au meilleur, mais n'est pas tenu de l'accomplir *hic et nunc* (1).

***

Le point délicat de la question

Réduisons à sa juste mesure l'opposition qui existe entre l'opinion que nous ne partageons pas et la doctrine admise par la majorité des théologiens, que nous avons défendue à la suite de plusieurs thomistes, en particulier avec les Carmes de Salamanque. Pour ne pas exagérer la divergence de ces deux manières de voir, rappelons ce que nous disions plus haut p. 362 : « Lorsqu'on préfère un moindre bien à un bien meilleur en soi et pour nous, on le fait très souvent *par paresse ou par négligence*, et il y a alors péché véniel. Nous avons même toujours accordé, avec Billuart, qu'il est déjà illicite d'omettre une chose meilleure pour nous, par ce seul motif que nous n'y sommes *pas tenus* et que nous voulons user de notre liberté. » Par là s'explique un texte de saint Thomas qu'on nous a opposé (2). Cette remarque, que nous avons

(1) In Malth. XIX, 11 : « Nonne tenetur homo ad meliora? Dico quod distinguendum est, quod *melius est*, quantum *ad actum* vel quantum *ad affectum*. NON TENETUR AD MELIORA QUOAD ACTUM, *sed quoad affectum*, quia omnis regula et omnis actus determinatur ad finitum et certum, et si teneatur ad melius, tenetur ad incertum... »

Même pour celui à qui Dieu donne de comprendre le prix de la chasteté absolue il est dit *ibid.* : « Qui hoc a Deo habet, *consulimus* quod hoc capiat et contineat. »

(2) Il dit *in I Ep. ad Thess.* c. V, 19 : « Dicitur quis extinguere Spiritum, uno modo fervorem ejus extinguendo, vel in se, vel in alio : *Spiritu ferventes*. Cum enim aliquis aliquid boni ex fervore Spiritus Sancti vult facere, vel etiam cum aliquis bonus motus surgit et ipse *impedit*, extinguit Spiritum Sanctum... Alio modo mortaliter peccando... » — Item II^{a} II^{ae}, q. 54, a. 3 : « Si *negligentia* consistat in praetermissione alicujus actus, vel circumstantiae, quae non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur inter-

faite déjà plusieurs fois, revient à dire que préférer *le délectable* à *l'honnête* est toujours un péché, car c'est déraisonnable, et la psychologie la plus rudimentaire nous fait voir que tel est le cas d'un séminariste qui quitte le séminaire parce qu'il est séduit par les charmes d'une cousine, avec laquelle il veut se marier. Il n'y a pas ici seulement moindre générosité à avancer dans la voie de la perfection, mais *il redescend* bel et bien; la chose est assez évidente, malgré les prétextes qu'il invoque (1).

Ce cas est tout différent de ceux que nous avons donnés (2). Dans ceux-ci, croyons-nous, on ne préfère pas le délectable à l'honnête, mais un bien honnête plus facile à un autre plus difficile, réalisable pourtant. Tel prêtre, disions-nous, avant de se dévouer chaque jour à l'enseignement, donne à Dieu le matin une heure et quart (prime, la méditation, la messe, l'action de grâces); il comprend qu'il serait mieux en soi et pour lui de prolonger son action de grâces, par manière d'oraison plus intime; il pourrait ainsi, avec plus de générosité, donner deux heures au Seigneur avant son travail, comme tel de ses confrères. Il ne le fait pas, non par mépris de cette bonne pensée, ni par paresse, mais pour se livrer à une étude philosophique, qu'avec plus de générosité il pourrait faire plus tard. De même il lui arrive assez souvent de dire son bréviaire en assistant à la messe chantée le

dum *per aliquod veniale peccatum*, tunc negligentia non est mortale peccatum, sed *veniale*. »

(1) Si l'on insiste en disant que le cas peut se poser avant d'entrer au séminaire ou au noviciat, alors c'est la question : « *An et quomodo aliquis a Deo vocatus ad religionem (vel ad vitam sacerdotalem) peccet*, si *vocationem suam negligat adimplere*. » Saint Alphonse de Ligori en parle dans sa *Theol. mor.*, l. IV, cap. I, dub. V, n° 78 (Gaudé, t. II, p. 506). On connaît sa réponse : « Respondemus quod negligere vocationem religiosam *per se non est peccatum*; divina enim consilia per se non obligant ad culpam. Id tamen, *ratione periculi aeternae salutis*, cui vocatus se committit, electionem status faciens non juxta divinum beneplacitum, non potest ab aliqua culpa excusari. » Du reste, l'inspiration divine peut être soit sous forme de conseil, soit par manière d'ordre comme le montre la vie des saints.

(2) Voir plus haut, p. 362, sq.

dimanche, alors qu'avec plus d'effort il pourrait bien faire deux actes bons au lieu d'un, en disant son bréviaire un peu plus tôt. Est-ce *toujours* péché véniel de négligence, de paresse ? n'y a-t-il pas quelquefois simple imperfection, moindre générosité?

N'est-ce pas, à plus forte raison, demandions-nous, le cas du bon médecin, qui, après avoir fait une neuvaine, en assistant à la messe tous les matins, se dit sérieusement : « Je pourrais continuer à y assister tous les jours, comme tel de mes confrères qui n'en accomplit pas moins bien ses devoirs d'état; ce serait mieux en soi et pour moi; je suis loin de mépriser cette bonne pensée, mais il n'y a pas péché à employer cette demi-heure de la matinée à l'étude. » — Ce bon médecin ne redescend pas, comme le séminariste, dont on parlait tout à l'heure; il continue à monter, mais par un chemin plus facile et moins rapide. Il préfère non pas le délectable à l'honnête, mais un bien honnête moins élevé à un autre qui demanderait plus d'effort (1).

*
* *

Raison de la distinction entre l'imperfection et le péché véniel

Cette raison nous l'avons déjà indiquée avec les *Salmanticenses* (2).

(1) On objecte : « Si, en pareil cas, il n'y avait pas péché véniel, il faudrait, pour être logique, conseiller au bon médecin de ne pas aller à la messe de dévotion, puisqu'en y allant il s'expose à des péchés véniels de distraction volontaire, tandis qu'il ne court risque d'aucun péché en remplaçant la messe par une étude technique intéressante. »

Il est facile de répondre que l'assistance à la messe de dévotion, même accompagnée de quelques distractions volontaires, peut être *plus méritoire* que l'étude technique intéressante accomplie sans aucun péché. De même celui qui fait l'ascension d'une montagne, même en tombant plusieurs fois et se relevant, s'élève plus haut que celui qui marche tranquillement dans la plaine. Sainte Thérèse l'a remarqué plusieurs fois.

(2) *Cursus theol., de Peccatis*, tr. XIII, disp. 19, dub. 1, n. 8 et 9, et *de*

Ils remarquent tout d'abord que ce n'est pas saint Thomas, mais Scot, qui a soutenu que le fait de ne pas suivre un conseil est de soi un péché véniel. La principale raison qu'ils invoquent contre lui se réduit à ce que nous avons dit : *Le moindre bien* ne devient pas *un mal* du fait qu'on le choisit de préférence à ce qui serait *meilleur* en soi et pour nous, mais plus difficile (1). Tout le monde accorde que ce serait confondre le bien et le mal que d'appeler *mauvais en soi* ce qui est seulement *moins bon en soi*; le mariage n'est pas condamnable du fait qu'il est un état de vie moins parfait que celui de la virginité consacrée à Dieu pour toujours. De même il ne faut pas appeler *mauvais pour moi, hic et nunc*, ce qui est seulement *moins bon pour moi* en ce moment.

On peut abuser de cette doctrine, comme le séminariste qui y cherche un prétexte pour sortir du séminaire et se marier, mais cet abus n'enlève rien à la valeur de cette raison, fondée immédiatement sur ce qui est le principe même de la morale : la distinction du bien et du mal.

N'oublions pas que la vertu ne consiste pas en un indivisible, qui serait celui du *maximum de générosité*, réalisable *hic et nunc*, au-dessous duquel il n'y aurait place que pour le péché véniel et le péché mortel. La vertu comporte bien des degrés, la force par exemple est dans un juste milieu entre la lâcheté et l'audace téméraire. Mais ce juste milieu s'élève de plus en plus, sans dévier ni à droite ni à gauche, jusqu'à qu'il arrive à l'exercice parfait de la *vertu acquise* de force; il est même supérieur pour la *vertu infuse* du même nom, et plus élevé encore pour *le don* de force. Les degrés inférieurs à ce dernier ne sont

Incarnatione in III[a] P. S. Thomae, q. 15, a. 1, *de impeccabilitate Christi*, où ils montrent qu'il n'y eut en Notre-Seigneur ni péché véniel, ni imperfection.

(1) Cf. Salmanticenses, *de Peccatis*, loc. cit. : « Cum enim consilium, prout distinctum a praecepto, sit *de meliori bono*, non oportet ut ejus oppositum sit *malum* (imo si esset malum, jam vitatio istius non caderet solum sub consilio, sed sub praecepto), sed sufficit quod sit *minus bonum* : hoc autem non tollit, quominus sit *vere bonum*, vereque meritorium, si fiat ab existente in gratia. »

pas un *désordre*, comme celui qui se trouve dans un péché véniel de lâcheté ou de témérité. Le désordre du péché véniel (*inordinatio circa media ad finem ultimum*) est un *mal*. Ici il y a seulement un degré moindre de vertu, un *moindre bien* (1).

Il en est de même pour la charité; pour celui qui a une charité de dix talents, c'est une imperfection d'agir, qu'il s'en aperçoive ou non, comme s'il n'en avait que deux; mais ces actes imparfaits de charité (*remissi*) ne sont pas des péchés véniels. Ce sont, dit saint Thomas, des actes méritoires, bien qu'ils n'obtiennent pas aussitôt l'augmentation de charité à laquelle ils nous donnent droit (IIª IIᵃᵉ, q. 24, a. 6, ad 1).

Dira-t-on que le *moins bon* devient *mauvais* du fait qu'il empêche un bien meilleur? Ce serait vrai s'il empêchait un bien meilleur obligatoire, mais ici il n'y a pas obligation, nous a dit saint Thomas, d'accomplir *hic et nunc* ce bien meilleur; on doit y *tendre* comme à une fin, mais on n'est pas obligé de l'accomplir immédiatement. On voit dans la vie des saints que le Seigneur leur inspire parfois de s'offrir en victime pour une grande cause, en leur faisant comprendre qu'ils sont *libres* d'accepter, mais qu'après l'acceptation, ils ne devront plus reculer. D'autres fois c'est un ordre que donne le Saint-Esprit.

Oui certes, il y a péché à ne pas suivre un bon conseil, par paresse, par négligence, ou encore par esprit de contradiction, en répondant sur un ton goguenard; c'est même un péché qui peut devenir habituel, et conduire à

(1) Celui qui fait ainsi convenablement, pour un motif légitime encore, une œuvre *moins bonne* que celle qu'il pourrait faire, imite encore en cela Dieu lui-même, qui parmi plusieurs biens possibles ou *réalisables*, ne choisit *pas toujours le meilleur*, mais réalise *fort bien* ce qu'il choisit. Cf. saint Thomas, Iª, q. 25, a. 6, ad 1ᵘᵐ : « Cum dicitur Deus posse aliquid facere *melius* quam facit, si ly *melius* sit *nomen*, verum est; qualibet enim re potest facere aliam meliorem... Si vero ly *melius* sit *adverbium* et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere ex majori sapientia et bonitate. » La plante est une créature *moins parfaite* que l'animal, mais elle n'est pas *moins bien* organisée que lui, étant donnée la fin qu'elle doit atteindre.

un véritable manque de jugement. Mais il n'est pas impossible d'omettre de suivre un bon conseil, pour faire un acte moins bon pour nous, mais légitime encore par le motif qui l'inspire. Dans ce cas, avons-nous dit, selon le principe de la spécification des actes par leur objet, *l'acte est bon* du côté de *son objet*, de *sa fin*, et des *circonstances*, comme chez le médecin dont nous parlions plus haut, qui, au lieu de continuer à aller à la messe tous les jours, accomplit ses devoirs d'état, alors qu'avec plus de générosité il pourrait faire l'un et l'autre. Nous maintenons ainsi toutes les raisons exposées plus haut, p. 364-367. En particulier confondre le *moindre bien* avec le *mal* conduirait à dire, avec les relativistes, que le *moindre mal* est un *bien*.

Comme le remarquent les Carmes de Salamanque, *ibid.*, ce qu'on appelle imperfection est un acte imparfait, dans lequel on peut considérer ce manque même de perfection. *Cette absence de perfection*, formellement prise, n'est *pas bonne* (car elle n'est pas de l'être, et l'être et le bien s'identifient réellement); elle constituerait un péché, si elle était la privation d'une chose obligatoire *hic et nunc*; mais s'il n'y a pas en cet instant obligation, c'est seulement *l'absence d'une perfection supérieure*, d'une plus grande générosité, comme dans les actes imparfaits de charité (1). C'est bien ce que nous a dit saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 108, a. 4 : « quando aliquis non sequitur volun-

(1) Cf. Salmanticenses, *de Peccatis*, disp. XIX, dub. 1, n° 8 : « Quid sit imperfectio et qualiter a peccato veniali distinguatur?... Nunc breviter observa, quod quia *imperfectio* dicitur *actus carens aliqua perfectione*, potest sumi vel *formaliter* pro *ipsa perfectionis carentia*, et *haec nunquam est bona*; quia, cum bonitas fundetur in entitate, quod non est ens, sed carentia entis, non habet esse bonum. Erit autem *mala*, si sit carentia *simpliciter privativa*, quia eo ipso erit contra (proprie, vel minus proprie) aliquod praeceptum... Erit carentia alicujus perfectionis debitae simpliciter, seu ex aliqua lege obligante ad culpam et in foro conscientiae. Hujus modi autem *imperfectio* semper est *actus malus*... Ista vero acceptio... non est communis praesertim apud *spiritualis vitae Magistros*, qui *ut plurimum distinguunt imperfectionem a culpa etiam veniali*, et veluti mediam inter hanc et actum perfectum considerant.

« Unde est tertia acceptio et communis, juxta quam imperfectio sumi-

tatem suam in aliquo facto *quod licite posset facere,* consilium sequitur in illo casu : puta si bene faciat inimicis suis, *quando non tenetur*; vel si offensam remittat, *cujus juste posset exigere vindictam.* »

On lit aussi, II^{a} II^{ae}, q. 113, a. 1, ad 1^{m} : « Ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad justitiae perfectionem tendat, et ideo *in culpam reputat*, non solum si deficiat a communi justitia, quod vere culpa est, sed etiam si *deficiat a justitiae perfectione*, quod quandoque *culpa non est.* » En d'autres termes, l'âme humble parle comme d'une faute de son manque de perfection, qui quelquefois n'est pas une faute, mais seulement une imperfection. Saint Thomas a dit par contre un peu plus haut, II^{a} II^{ae}, q. 110, a. 3, ad 4 : « Non licitum est mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet », mentir pour tirer quelqu'un d'un grand péril est toujours un péché véniel, et non pas seulement une imperfection ; on peut licitement cacher la vérité, mais non pas parler contre elle.

Il y a imperfection, mais non pas péché véniel, si, en aimant par-dessus tout d'un amour d'estime (*magis appretiative*) Dieu qu'elle ne voit pas, la mère chrétienne aime avec plus d'intensité (*magis intensive*), d'un amour plus senti, son enfant qu'elle voit et qu'elle serre contre elle. L'intensité de cet amour maternel est simplement

tur neque omnino negative (ut carentia perfectionis nullo modo debitae), nec simpliciter privative, sed *privative secundum quid* et quodammodo ; statque *pro illis actibus, qui licet sint moraliter boni, non tamen in eo gradu* quem perfectionis studium ad ejus profectum requirit... Certum quippe est non quemlibet actum, *etiàs aliàs bonum*, ad hujusmodi gradum pertingere... Et haec est imperfectio quae opponitur consiliis... Quare dicendum est talem imperfectionem absolute esse *actum bonum* et non malum, neque indifferentem, et consequenter posse esse vitae aeternae meritorium. Non tamen communiter laudatur aut consulitur, quia... consilium respicit opera perfectiora. Neque etiam vituperatur ut aliquid culpabile, quamvis in viris spiritualibus *quasi minus decens* eorum studio nonnihil *reprehendatur* : quae *reprehensiones* sunt potius exhortationes ad perfectiora, quam vere increpationes aut vituperationes. » Item Salmant., *de Incarnatione*, loc. cit., où ils s'expliquent plus longuement. Ainsi toutes les nuances de la moralité des actes humains sont admirablement notées, sans aucune confusion.

une suite de la condition de notre nature, plus attirée par un objet visible et présent, que par un objet invisible, fût-il incomparablement plus précieux. Cette imperfection disparaîtra au ciel, où nous verrons Dieu face à face, et il *faut tendre* vers l'*intensité* de l'amour de Dieu comme vers la vie éternelle ; sa privation n'est pourtant pas une faute vénielle.

Que des casuistes aient abusé de la distinction entre l'imperfection et le péché véniel, qu'ils aient voulu voir assez souvent une imperfection, là où il y a vraiment un péché véniel, cela ne paraît pas douteux, mais cette distinction n'a pas été inventée par eux ; elle a été donnée par de bons auteurs spirituels, ascétiques et mystiques. Loin d'incliner en cela vers le laxisme ou la négligence, ils ont noté très attentivement toutes les nuances des actes humains, non seulement les péchés véniels, mais encore ce qu'il convient d'éviter pour avancer généreusement sur la voie de la perfection (1).

Ces imperfections sont en particulier celles qui, selon saint Jean de la Croix, subsistent chez les avancés, et doivent être éliminées par les purifications passives. Tandis que, dit ce saint, le sentier étroit de l'abnégation complète monte tout droit vers le sommet à atteindre, *la voie de l'esprit, non pas égaré, mais imparfait*, est un chemin en lacet, par lequel on monte sans tant de mérites et d'efforts et par lequel on va moins vite et aussi moins haut.

Nous comprenons mieux maintenant pourquoi il a écrit sur la belle gravure qu'il a dessinée au début de la

(1) L'opinion contraire paraît être plus élevée au premier abord, et elle nous avait fait autrefois quelque impression ; mais réflexion faite, elle nous paraît diminuer l'élévation de la perfection chrétienne. Elle ne pense pas assez aux imperfections des avancés, signalées par saint Jean de la Croix, là où il parle de la nuit de l'esprit. Au-dessus du mal, il y a, avant d'arriver à la perfection, le moindre bien, qu'il convient de dépasser avec une générosité chaque jour plus grande. Cf. Cajetan, *De Indulgentiis*, q. 3, initio : « Ad hoc quod aliquis actus humanus sit peccatum, non sufficit negatio bonitatis majoris; alioquin non darentur gradus in actibus bonis. » Est distinctio inter *non bonum* (negatio) et *malum* (privatio boni debiti).

Montée du Carmel, le long de ce *chemin de l'esprit imparfait* : « En tardant plus, je suis monté moins haut, pour n'avoir pas pris le sentier » de l'abnégation complète. Au contraire, sur ce sentier, qui monte tout droit vers le sommet, il a écrit : « Rien, rien, rien... Depuis que je ne veux rien par amour-propre, tout m'est donné sans que je le cherche. Depuis que je ne me suis attaché à rien, je trouve que rien ne me manque. » — *Le moindre bien* n'est pas un *mal,* mais en toute vérité il est seulement un *moindre bien.*

Tant qu'on ne dépasse pas ces imperfections, « l'âme, dit saint Jean de la Croix, souffre de l'hébétude de l'esprit, de la rudesse naturelle, suite du péché; elle est sujette aux distractions, à l'épanchement au dehors..., et cet état n'est pas compatible avec celui de l'union parfaite... Aucun avancé, pour appliqué qu'il ait été, n'est exempt de nombreuses affections naturelles et d'habitudes imparfaites,... qui exigent la forte lessive de la Nuit de l'esprit; sans quoi la pureté requise pour l'union divine fera toujours défaut (1). » Sainte Thérèse parle de même (2).

Là seulement, dans cette union, se réalisera, autant qu'il est possible ici-bas, la pleine perfection vers laquelle nous devons *tendre* de par le premier précepte : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces et de tout ton esprit. » Le juste *accomplira* alors, non plus imparfaitement, mais *parfaitement,* ce précepte suprême et sera vraiment « un adorateur en esprit et en vérité (3) ».

(1) *Nuit obscure,* l. II, ch. 2.

(2) Voir le texte que nous citons à la note suivante.

(3) Au sujet des âmes arrivées à l'union transformante, sainte Thérèse distingue encore l'imperfection du péché véniel, même de celui qui n'est pas délibéré. Elle écrit en effet, *Château,* VII^e^ demeure, ch. IV, début : « Ne vous imaginez pas non plus que, malgré ces grands désirs et cette ferme détermination de ne commettre pour rien au monde une *imperfection,* il n'arrive pas à ces âmes d'en commettre beaucoup, et *même des péchés, non toutefois avec advertance,* car le Seigneur leur donne, je crois, un secours très spécial pour s'en garantir. Je parle des *péchés véniels...* »

CHAPITRE VII

La fleur de la mortification :

La Virginité consacrée à Dieu

Au début de son étude sur la virginité, saint Thomas (1) rapporte ces paroles de saint Augustin, *de Virginitate*, c. 8 : « La virginité est la continence parfaite, par laquelle l'intégrité de la chair est gardée, vouée, consacrée à Dieu, créateur de l'âme et du corps. » — « C'est dans une chair corruptible la pensée continuelle (ou le ferme propos) de garder une incorruptible pureté » (ibid., c. 13).

Saint Thomas (2) explique que *l'acte* de la vertu de virginité consiste formellement dans *la ferme résolution* de s'abstenir toujours, jusqu'à la mort, du plaisir des sens ou charnel. Il s'ensuit qu'une vierge garde la virginité, sous la violence extérieure qui lui est faite, si elle ne donne pas son *consentement*, tandis qu'elle perdrait cette vertu par le seul consentement intérieur à ce plaisir des sens. Il est vrai que dans ce cas, tant qu'il n'y a pas eu d'acte extérieur gravement coupable, on peut recouvrer la virginité par la contrition et la pénitence.

Voyons, à la suite du Docteur angélique : 1° le sens et la portée du conseil évangélique, qui invite à la pratique de cette vertu, 2° ce qu'elle est elle-même comme vertu spéciale et dans son rapport avec les autres vertus, 3° ce qu'est la consécration des vierges, 4° enfin comment la

(1) II^a II^{ae}, q. 152. — (2) Ibid., a. 1.

virginité dispose à la contemplation et à l'union divine.

*
* *

Le Conseil évangélique

La virginité est l'objet d'un conseil évangélique, comme l'enseigne saint Paul (I Cor., VII, 25) : « Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas de précepte du Seigneur, mais je donne un conseil, comme ayant reçu du Seigneur la grâce d'être fidèle... Si tu t'es marié, tu n'as pas péché, et si la vierge s'est mariée, elle n'a pas péché; mais ces personnes auront des afflictions dans la chair, et moi je voudrais vous les épargner... Le temps est court...; il faut donc que ceux... qui usent du monde soient comme n'en usant pas; car elle passe, la figure de ce monde. Or je voudrais que vous fussiez sans préoccupation. Celui qui n'est pas marié a le souci des choses du Seigneur, il cherche à plaire au Seigneur; celui qui est marié a le souci des choses du monde, il cherche à plaire à sa femme et il est partagé. De même la femme, celle qui n'a pas de mari, et la vierge, ont le souci des choses du Seigneur, afin d'être saintes de corps et d'esprit; mais celle qui est mariée a souci des choses du monde, elle cherche à plaire à son mari... Ainsi celui qui marie sa fille fait bien, et celui qui ne la marie pas fait *mieux*. »

Chaque conseil évangélique nous invite à un acte meilleur que l'acte contraire, *est de meliori bono*. La virginité perpétuelle, conservée par amour de Dieu, est plus parfaite que le mariage.

Le Seigneur a dit en effet (Matth., XIX, 12) que certains ont renoncé à fonder une famille pour vivre davantage des choses du royaume de Dieu, « *propter regnum caelorum. Qui potest capere capiat!* » Que celui qui peut comprendre, comprenne! Et l'Apocalypse (XIV, 4) ajoute :

« Ce sont eux qui accompagnent l'Agneau partout où il va. Ils ont été rachetés entre les hommes, comme des prémices pour Dieu et pour l'Agneau; et il ne s'est point trouvé de mensonges dans leur bouche, car ils sont irréprochables. »

Aussi l'Église a-t-elle condamné comme hérésie au Concile de Trente, session 24, canon 10, la doctrine luthérienne, selon laquelle l'état de virginité n'est pas plus parfait et plus élevé que celui du mariage. Luther allait même jusqu'à dire que le vœu de virginité est illicite, comme contraire à la nature.

Saint Thomas (*loc. cit.*, a. 2) a réfuté d'avance cette hérésie en montrant que *le corps étant fait pour l'âme* et *l'âme pour Dieu*, il est légitime de s'abstenir de toute délectation charnelle pour *vaquer plus librement à la contemplation de la Vérité divine.* Telle est la subordination parfaite des moyens à la fin ultime : le corps est pour l'âme, l'âme est pour la contemplation et l'amour de Dieu, pour chanter sa gloire ou le rayonnement de sa bonté. Comment l'homme peut-il s'égarer au point de soutenir que la virginité conservée par amour de Dieu est illicite? Loin d'être au-dessous de la moralité commune, elle la dépasse, et cela pour disposer l'âme à la vie contemplative, qui est la vie en Dieu. La virginité délivre de la servitude du corps et des passions, qui généralement vont au-delà de la mesure, lorsqu'on ne les retient pas en deçà.

C'est pourquoi Notre-Seigneur, la Sainte Vierge et après eux tant de saints ont pratiqué excellemment cette vertu.

L'insensé objecte avec Luther : Mais *le bien commun* de l'humanité, la perpétuité de l'espèce humaine assurée par le mariage, est supérieur au *bien privé* que poursuit la personne qui veut rester vierge.

La sagesse répond par saint Thomas (*loc. cit.*, a. 4) : *Dieu, qui est le souverain bien, est supérieur au bien commun de l'espèce humaine*; le bien divin dépasse le

bien humain, le bien de l'âme est supérieur à celui du corps, le bien de la vie contemplative à celui de la vie active. Or la sainte virginité est immédiatement ordonnée au bien de l'âme, à la vie contemplative ou à l'union à Dieu, tandis que le mariage est ordonné à la conservation de l'espèce humaine et à la vie active.

La contemplation des choses divines est évidemment plus parfaite que la multiplication de l'espèce humaine, qui est la fin du mariage (ibid., a. 4, ad 3). L'état de virginité est donc incontestablement un état de vie supérieur. Ce serait même une hérésie de le nier, comme l'affirme le Concile de Trente (sess. 24, can. 10) contre les luthériens et comme l'a rappelé S. S. Pie IX contre le naturalisme moderne (Encycl. *Qui pluribus*, Denzinger n° 1774).

Par la virginité la personne humaine vit, dans un corps de chair, une vie toute spirituelle, qui se rapproche de celle des anges; cette vie très pure rend le corps de plus en plus semblable à l'âme et rend l'âme de plus en plus semblable à Dieu. La pureté du cœur apparaît dans le regard, l'attitude, le geste, et quelquefois le corps des saints reste incorruptible dans leur tombeau, signe glorieux de leur chasteté parfaite. L'âme par cette vertu se dispose aussi à participer à la lumière de Dieu, à son amour et à sa force.

La virginité est comme la magnanimité, une vertu qui dépasse la *mesure commune*, mais elle a sa *mesure* à elle, *éminente*, car elle tend vers de grandes choses *parfaitement proportionnées* au souverain Bien, qui est Dieu.

Contre cette haute doctrine traditionnelle, Luther a encore objecté : Mais personne ne peut savoir avec certitude s'il aura la grâce pour être fidèle au vœu de chasteté, et donc personne ne peut le faire, ce serait imprudent et par suite illicite.

Il n'est pas nécessaire, répond la théologie, d'avoir la

certitude absolue qu'on recevra cette grâce ; il suffit d'entendre le conseil du Seigneur, de se sentir attiré par lui, et, après avoir pris l'avis d'un bon guide, de mettre sa confiance en la grâce de Dieu. La certitude de l'espérance n'est pas spéculative comme celle de la foi, c'est une certitude d'ordre pratique, à laquelle participe la volonté, qui, sous la direction de la foi, tend sûrement vers la fin divine (II^{a} II^{ae}, q. 18, a. 4, et q. 88, a. 4 : « An expediat aliquid vovere »). De même pour se convertir au christianisme et faire les promesses du baptême, il suffit de connaître qu'avec le secours de la grâce on pourra persévérer. Le vœu de virginité, loin d'être illicite, convient donc parfaitement à ceux qui se sentent attirés par le conseil du Seigneur, et qui mettent en lui leur confiance.

***

La vertu spéciale de virginité et son rapport avec les autres vertus

Saint Thomas (*loc. cit.*, a. 3) se demande si la virginité est une *vertu spéciale*, distincte de la simple chasteté. Il n'hésite pas à répondre affirmativement. La virginité, dit-il, est une vertu spéciale, distincte de la chasteté commune, à raison de son *excellence* spéciale, du renoncement total jusqu'à la mort aux plaisirs des sens. De même *la magnanimité* est une vertu spéciale, parce qu'elle tend vers de grandes choses dans la pratique de toutes les autres vertus qu'elle inspire. Ainsi encore la munificence dépasse par sa générosité la libéralité commune.

Par opposition, la chasteté conjugale et celle du veuvage, n'ayant pas l'excellence de la virginité, ne sont pas des vertus spéciales, distinctes de la chasteté commune.

Il y a plus encore : la virginité consacrée à Dieu a dans l'ordre spirituel une fécondité merveilleuse. Elle a renoncé

pour le Seigneur à la fécondité matérielle du mariage de la terre, mais elle reçoit dès ici-bas *le centuple*, car elle est le principe, ou tout au moins la condition, d'une paternité spirituelle ou d'une maternité spirituelle, qui transmettent une vie qui doit durer, non pas seulement soixante ou quatre-vingts ans, mais toujours.

Notre-Seigneur n'a pas voulu fonder une famille déterminée, parce qu'il venait fonder l'immense famille de l'Église, qui doit durer non seulement jusqu'à la fin des temps, mais toute l'éternité. Le sacerdoce, qui est la participation de celui du Christ, confère au prêtre une paternité spirituelle, qui transmet aux âmes la vie de la grâce, comme nous le voyons chez les Apôtres. Au-dessus d'eux la Vierge Marie, sans avoir le caractère sacerdotal, reçut la plénitude de l'esprit du sacerdoce ; elle est à la fois Mère de Dieu et Mère de tous les hommes, Médiatrice universelle de toutes les grâces en général et en particulier. Au pied de la Croix elle entendit Notre-Seigneur lui dire en lui montrant saint Jean, qui représentait toute l'humanité rachetée : *Femme, voici ton fils.* Après elles, toutes les épouses du Christ, qui participent à la virginité de Marie, sont appelées à participer aussi à sa maternité spirituelle à l'égard des âmes, pour lesquelles elles doivent spécialement prier et se sacrifier.

Telle est l'excellence de la virginité. Il ne s'ensuit pourtant pas que *toute* vierge consacrée à Dieu soit plus parfaite qu'une mère chrétienne très fidèle à tous ses devoirs. Elle est sans doute plus parfaite à un point de vue, c'est-à-dire à raison de sa virginité, mais elle peut être purement et simplement moins parfaite, si elle a un moindre degré de charité. La charité, qui nous unit à Dieu et au prochain, est en effet la vertu suprême, qui inspire et anime toutes les autres. Aussi la vierge chrétienne doit-elle être très humble dans sa virginité et ne pas croire que, par cette vertu elle est absolument plus parfaite que telle ou

telle bonne mère, qui ne cesse de se sacrifier pour ses enfants dans l'esprit du Christ.

La virginité n'est donc pas la plus haute des vertus (cf. S. Thomas, ibid., a. 5), mais elle est la forme la plus parfaite de la vertu de chasteté. Elle vient au-dessous des vertus théologales, qui nous unissent immédiatement à Dieu, au-dessous de la prudence qui dirige toutes les vertus morales, au-dessous de la vertu de religion, qui rend à Dieu le culte qui lui est dû, et qui lui offre les actes de la chasteté religieuse; elle est même au-dessous de la vertu de force, qui sacrifie non seulement certains plaisirs, mais toute la vie pour Dieu en supportant, s'il le faut, le martyre. Toujours la fin dépasse les moyens, et ceux-ci sont d'autant plus parfaits qu'ils se rapprochent davantage du but auquel ils sont ordonnés.

Mais, si elle n'est pas la plus haute des vertus, la virginité donne pour ainsi dire un corps visible à la vertu suprême de l'amour de Dieu, car elle la manifeste splendidement, en renonçant jusqu'à la mort à tout autre amour.

*
* *

La consécration des vierges

Saint Thomas a parlé plusieurs fois, dans ses œuvres, de *la consécration des vierges* (1). En particulier au IV^e^ livre des *Sentences*, dist. 38, q. 1, a. 5, il se demande si, parmi les personnes qui se donnent à Dieu et font vœu de continence perpétuelle, on doit donner un voile spécial aux vierges. Voici sa réponse :

« Dans la liturgie de l'Église il ne saurait y avoir aucune fausseté. Or, dans toute la liturgie de la prise du voile des

(1) Cf. *Tabulam auream operum S. Thomae*, aux mots *Consecratio*, 13, 14, 15, 16, 17, et *Virginitas*, 25, 26.

vierges, il est parlé de l'intégrité de la chair, comme il est aisé de s'en rendre compte. Donc ce voile virginal ne peut être donné qu'aux vierges. »

Quelle en est la raison profonde? Saint Thomas l'explique ainsi :

« Dans l'Église tout rite sensible a une signification spirituelle; et, comme un signe corporel ne peut suffisamment représenter une chose spirituelle, il faut quelquefois que la même chose spirituelle soit représentée par plusieurs signes sensibles. *Le mariage spirituel du Christ et de l'Église est à la fois fécond et absolument pur*, sans corruption aucune. Il est fécond, puisque par lui nous sommes régénérés, devenons enfants de Dieu; il est absolument pur de toute corruption, puisque, dit saint Paul, « le Christ a purifié l'Église dans l'eau baptismale... pour la faire paraître devant lui glorieuse, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (Ephes., v, 27). C'est pourquoi le même saint Paul dit aux fidèles de Corinthe : « J'ai conçu pour vous une jalousie de Dieu; car je vous ai fiancés à un époux unique, pour vous présenter au Christ comme une vierge pure » (II Cor., xi, 2).

« Or la fécondité corporelle n'est pas compatible avec l'intégrité de la chair ou la virginité. *C'est pourquoi il a fallu représenter par deux signes différents le mariage spirituel du Christ et de l'Église*, un de ces signes symbolisant sa *fécondité*, et l'autre sa *pureté parfaite* ou intégrité.

« C'est ainsi que le mariage de la terre représente le mariage spirituel, quant à sa fécondité, et qu'il devait y avoir un *autre symbole pour représenter ce même mariage spirituel dans sa pureté absolue*; cet autre symbole se trouve dans la réception du voile des vierges et dans les paroles et cérémonies qui l'accompagnent. C'est pourquoi seul l'Évêque, à qui est confiée la garde de l'Église,

peut, en leur donnant le voile, fiancer les vierges au Christ; il le fait comme le paranymphe et l'ami de l'Époux. De plus, l'intégrité ou parfaite pureté de l'union du Christ et de l'Église est symbolisée *pleinement* par la continence virginale; elle l'est d'une façon moindre (*semiplena*) par la continence des veuves. C'est pourquoi on donne aussi un voile aux veuves (qui entrent dans la vie religieuse), mais pas avec la même solennité qu'aux vierges. »

La solennité dont parle ici saint Thomas est bien celle de *la consécration des vierges*, qui est longuement exposée dans le *Pontifical* et que seul l'Évêque ou son délégué, comme il vient d'être dit, peut accorder.

Le saint Docteur se fait même, à ce sujet, cette objection : « Mais cette consécration des vierges ne confère pas la grâce, car elle serait alors un sacrement, et ce sacrement devrait être donné aussi aux veuves, qui ont aussi besoin d'un secours spécial de la grâce, pour être fidèles à leur vœu. »

Il répond (ibid., ad 2) : « *Dans la consécration des vierges*, comme dans le sacre des rois et dans les autres bénédictions du même genre, *une grâce est donnée* (*gratia datur*), s'il n'y a pas d'obstacle du côté de la personne qui la reçoit. Cependant ces consécrations et bénédictions ne sont pas appelées des sacrements, car elles ne sont pas instituées pour guérir du mal du péché comme les sacrements (1). »

« Tout état de vie éminent, dit encore saint Thomas, requiert un secours spécial de la grâce, qui est accordé par une consécration, celle par exemple des rois, des

(1) IV *Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, ad 2 : « In consecratione virginum, sicut et in unctione regum, et in aliis hujusmodi benedictionibus, gratia datur, nisi sit impedimentum ex parte suscipientis; sed tamen sacramenta non dicuntur, quia non sunt instituta ad curationem morbi peccati, sicut alia sacramenta. »

moines, des moniales. Ces consécrations sont des actions hiérarchiques dont parle Denys au ch. II de la Hiérarchie ecclésiastique (1). » — « Ce ne sont pas des sacrements, elles ne donnent pas à ceux qui les reçoivent le pouvoir de dispenser les choses divines, comme le fait le sacrement de l'Ordre (2). »

« Comme la solennité du mariage de la terre consiste dans l'apparat avec lequel il s'accomplit, la solennité du vœu ou de la promesse faite à Dieu consiste en une bénédiction spirituelle ou consécration, qui fut instituée par les Apôtres et qui accompagne la profession selon certaine règle, comme le dit Denys dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, ch. II, après avoir parlé du sacrement de l'Ordre... Cette solennité convient lorsqu'on renonce définitivement au monde en embrassant pour toujours l'état de perfection (3). » Cette consécration, selon saint Thomas, est indélébile, comme un calice est consacré pour toujours (4).

C'est à raison de l'excellence de la virginité que cette consécration est réservée aux Évêques. Tandis que le prê-

(1) IV *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, ad 9 : « Ad quamlibet eminentiam status datur aliqua sanctificatio, cum sit ibi necessarium speciale auxilium gratiae, sicut in consecratione regum et monachorum et monialium, et ideo sunt actiones hierarchicae, et propter hoc Dionysius de eis determinat, *De eccl. hierarch.*, c. II; non tamen habent rationem sacramenti... »

(2) IV *Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, q. 3, 3 : « Monachi et Abbates benedicuntur, et tamen illae benedictiones non sunt sacramenta. Et similiter nec regalis inunctio, quia per hujusmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad dispensationem divinorum sacramentorum, sicut per benedictionem ordinis, et ideo non est simile. »

(3) II^a II^{ae}, q. 88, a. 7 : « Solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale, quod ad Deum pertineat, idest secundum aliquam spiritualem benedictionem vel consecrationem, quae ex institutione Apostolorum adhibetur in professione certae regulae, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut dicit Dionysius cap. 2 *Ecclesiast. Hier.* Et hujus ratio est, quia solemnitates non consueverunt adhiberi, nisi quando aliquis *totaliter mancipatur* alicui rei... »

(4) II^a II^{ae}, q. 88, a. 11 : « Non autem potest facere aliquis Ecclesiae Praelatus, ut id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis; puta quod calix consecratus desinat esse consecratus,

tre peut bénir un mariage et donner le voile aux veuves, « seul l'Évêque, à qui est confiée la garde de l'Église, peut fiancer au Christ les vierges, qui sont la figure de l'Église, épouse du Sauveur (1). »

Saint Thomas se fait encore deux objections au sujet de cette antique coutume de l'Église. N'est-ce pas, dit-il, une peine injuste de priver de cette consécration celles qui, après avoir, par suite de violence, perdu la virginité, veulent se donner à Dieu?

Il répond : « Celles qui ont ainsi subi violence, sans y consentir en rien, n'ont point perdu la gloire de la virginité aux yeux de Dieu; mais parce qu'il est bien difficile en pareil cas de ne pas éprouver quelque complaisance illicite, l'Église, qui ne peut juger de l'intérieur des consciences, ne donne pas le voile (et la consécration) des vierges à celles qui ont subi cette violence extérieure. Aussi le pape saint Léon (Epist. 87) dit-il : « Les servantes de Dieu, qui par l'oppression des barbares ont perdu leur intégrité, feront mieux, par humilité et réserve, de ne pas oser entrer dans la communauté des vierges (2). »

Mais, s'objecte encore saint Thomas, il y aura parfois scandale, si, par le fait de refuser à une personne le voile et la consécration des vierges, on révèle qu'elle a perdu la virginité.

Le saint Docteur répond : « Pour éviter un scandale on

si maneat integer. Unde multo minus potest hoc facere aliquis praelatus, ut homo Deo consecratus, quamdiu vivit, consecratus esse desistat. Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione seu benedictione voventis, ut dictum est. »

(1) IV *Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3, c : « Novem sunt quae supra sacerdotem possunt episcopi, scil. clericos ordinare, virgines benedicere, basilicas dedicare, clericos deponere, synodos celebrare, charisma conficere, vestes et vasa consecrare. » — Ibid., d. 25, q. 1, a. 1, c : « Solus episcopus virgines benedicit, quae figuram gerunt Ecclesiae Christo desponsatae; cujus cura ipsi principaliter committitur. »

(2) IV *Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, ad 4.

ne doit pas changer les sacrements ou les sacramentaux dans l'Église (car en soi et en beaucoup de cas la consécration des vierges a sa raison d'être). Mais, comme le disent certains théologiens, dans un cas particulier, pour éviter le scandale on peut prendre une précaution, en se contentant de faire alors les cérémonies qui ne sont pas de la substance même de la bénédiction ou consécration des vierges, et en remplaçant dans les paroles le mot de virginité par celui de chasteté (1). »

De fait, dans le Cérémonial de plusieurs Ordres religieux, notamment de l'Ordre de Saint-Dominique, pour la prise de voile, des modifications sont notées, que l'on fait lorsque c'est aux veuves que le voile est donné (2).

Cet enseignement de saint Thomas est bien conforme à la tradition, notamment à ce qu'a écrit sur ce sujet saint Ambroise, spécialement aux paroles par lesquelles, à l'autel, il consacrait des vierges, qui venaient parfois de Bologne, et autres villes voisines pour recevoir à Milan cette consécration. La même coutume existait dans les Églises d'Afrique, et, comme le montrent plusieurs documents, remontait jusqu'au premier siècle; on enseignait communément que seul l'Évêque peut donner cette consécration (3).

Cette antique consécration des vierges est reçue aujourd'hui par de nombreuses religieuses d'Ordres antérieurs au XIII[e] siècle et par quelques-unes de fondation récente. Dans d'autres Ordres, le vœu solennel de virginité est considéré comme son équivalent.

(1) IV *Sent.*, d. 38, q. 1, a. 5, ad 5.

(2) *Processionarium juxta ritum S. Ordinis Praedicatorum*, 1913, p. 152-162, « Officium ad ponendum velum monialibus ». Suivant les cas, on dit soit le psaume 44[e] et l'antienne *Ista est virgo*, soit le psaume 84[e] et trois autres antiennes.

(3) Cf. III[e] Index général de la Patrologie latine de Migne, tome 220, p. 710. *Index de Virginibus*, chapitre *de Consecratione Virginum*. Item P. L., t. XVI, 204, 275, 372; LII, 1098, 1099, 1100; LXXVIII, 173; CLXX, 558.

*
* *

Virginité, contemplation et union divine.

Cette vertu suppose une grande vigilance pour être conservée dans toute sa perfection et sa délicatesse, comme une fleur spirituelle qui ne se flétrit jamais. Elle exige la mortification extérieure du corps et des sens, particulièrement de la vue et du toucher, aussi la mortification intérieure de l'imagination qui porte à la rêverie, et celle du cœur qui court risque de s'égarer loin de Dieu, de se créer des chaînes et de perdre la sainte liberté qu'il lui faut pour s'élever toujours, comme une flamme très pure, vers l'infinie beauté et bonté de Celui qui veut être l'Époux des âmes.

Pour garder cette vertu, qui est un don de Dieu, il faut recourir constamment aux deux grands Médiateurs qui nous ont été donnés à cause de notre faiblesse; il faut se consacrer à Marie, Vierge des vierges, pour qu'elle nous conduise à l'intimité du Christ, comme lui-même nous conduira à l'intimité du Père. Alors se réalisera la parole : *Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu!* Bienheureux ceux qui élèvent constamment leur cœur vers le Très-Haut, ils le verront face à face au ciel, et même dès ici-bas ils le verront en quelque sorte en eux-mêmes et dans l'âme de leurs frères, en ce sanctuaire intérieur où Il daigne venir habiter.

Saint Thomas remarque à ce sujet, dans son Commentaire sur saint Matthieu, v, 8 : « Un cœur pur, libre de pensées et d'affections étrangères (à Dieu), est comme un temple consacré au Seigneur, où dès ici-bas nous pouvons le contempler... Rien plus que l'impureté n'empêche la contemplation divine; aussi est-il dit dans l'Épître aux Hébreux, xii, 14 : « Recherchez la paix avec tous et la sainteté sans laquelle personne ne verra le Seigneur »....

Dès ici-bas les saints, parce que leur cœur est rempli de la grâce et de la justice divines, contemplent Dieu d'une façon bien supérieure à ceux qui ne le connaissent guère que par les créatures corporelles. Plus les effets de la Cause première sont élevés, mieux ils nous la font connaître. Ceux qui ont le cœur pur et vivifié par la charité, deviennent de plus en plus semblables à Dieu et le connaissent d'autant mieux, selon la parole du psaume XXXIII, 9 : Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon. »

Lorsque l'âme, par la chasteté parfaite, est purifiée de toute affection désordonnée, son esprit, dégagé de l'erreur, s'élève, par le don d'intelligence, du sensible vers le spirituel, et, sans arriver dès ici-bas à voir Dieu tel qu'il est, il voit de mieux en mieux ce que Dieu n'est pas, et qu'il dépasse infiniment non seulement tous les corps, le firmament et ses étoiles, mais tous les esprits créés et créables. L'âme voit que la vie intime de Dieu dépasse aussi toutes idées que nous pouvons nous faire de Lui et celles même dont Il s'est servi pour se révéler à nous. Le cœur pur dès ici-bas pressent expérimentalement que Dieu est supérieur en un sens à la Vérité, à la Bonté, à la Sagesse, à l'Amour, à la Justice, à la Miséricorde, à la Toute-Puissance, car sa Vie intime contient formellement et éminemment ces perfections infinies, fondues et identifiées en une harmonie ineffable, qui ne se révélera que par la vision béatifique, et qui n'est pleinement comprise que par l'intelligence incréée. Cf. II^{a} II^{ae}, q. 8, a. 7.

Bienheureuses les âmes qui ont entendu le conseil évangélique de la virginité et qui l'ont toujours parfaitement suivi! A la suite de saint Bernard, de saint Thomas d'Aquin, de saint Jean de la Croix, il leur est donné de saisir le sens de ce livre fermé à tant d'autres, qui s'appelle *le Cantique des cantiques*, et, sous l'illumination du Saint-Esprit, qui aime à se pencher vers les cœurs purs, elles y découvrent des beautés spirituelles, qui passent de beau-

coup les vues de la critique humaine la plus pénétrante. On lit dans le Dialogue de sainte Catherine de Sienne :

« Les pieds percés de mon Fils unique doivent te servir de degré, pour arriver à son côté, qui est le second degré (de la vie de l'âme), où te sera révélé le secret du cœur... la perfection de l'amour. Là l'âme s'emplit d'amour en voyant qu'elle est tant aimée. Elle monte du second degré au troisième, c'est-à-dire à cette bouche pleine de douceur où elle trouve la paix, après la grande guerre qu'avaient causée ses fautes. Le premier degré la détache des affections de la terre et la dépouille du vice ; le second degré la remplit d'amour pour la vertu ; le troisième lui fait goûter la paix. » (ch. XXVI)

« Mais il y en a beaucoup qui montent si lentement et avec tant de mollesse qu'ils s'arrêtent bientôt et retournent en arrière. Parce qu'ils ont monté si imparfaitement le premier degré de Jésus crucifié, ils n'arrivent pas à son cœur. » (ch. LIX) — « Ils se refroidissent, reculent par défaut de patience et croient se justifier en disant : Ces actes ne me profitent pas, puisque je n'en tire aucune consolation pour mon âme. C'est agir comme l'imparfait, qui aime et sert Dieu pour sa propre consolation. » (ch. LX)

« Tant que mes serviteurs restent dans l'amour mercenaire, je ne me manifeste point à eux. Mais s'ils rougissent de leur imperfection et s'ils aiment la vertu, s'ils arrachent avec une sainte haine la racine de l'amour-propre spirituel qui est en eux..., alors ils me sont si agréables que je les aime comme des amis ; je me manifesterai à eux, puisque ma Vérité a dit : « *Celui qui m'aimera sera aimé de mon Père, et je l'aimerai ; je me manifesterai à lui, et nous demeurerons ensemble* » (Jean, XIV, 21, 35). C'est la condition des vrais amis d'être deux corps et une seule âme par l'amour, car l'amour transforme dans la chose aimée. S'ils n'ont qu'une âme, comment peuvent-ils avoir des secrets l'un pour l'autre? Aussi mon Fils l'a dit : « *Je viendrai, et nous demeurerons ensemble* », et c'est la vérité. » (ch. LX)

« Où l'âme connaît-elle la dignité d'être unie au sang de l'Agneau...? Dans le côté de mon Fils, où elle connaît le feu de la divine charité... Il voulut vous faire voir le secret de son cœur, son désir infini de votre salut, et il vous montra son cœur ouvert, pour vous faire comprendre qu'il vous aimait plus que ne le pouvait montrer sa mort ; ce qui était fini ne pouvait montrer l'amour infini. » (ch. LXXV)

« Ceux qui sont arrivés à la bouche font ce que fait la bouche ; elle parle..., elle goûte les aliments, elle donne le baiser de paix.

L'âme fait de même; elle me parle... par une sainte et continuelle prière...; elle m'offre ses doux et amoureux désirs pour le salut du prochain, elle annonce la doctrine de ma Vérité, avertit et conseille... Elle apaise aussi la faim qu'elle a des âmes pour mon honneur sur la table de la très sainte Croix. Nulle autre table ne pourrait la rassasier parfaitement... Elle broie l'injure, le mépris, les affronts... elle accepte tout pour mon honneur et ne rejette jamais son prochain. *Alors la sensualité meurt en elle.* Telle est l'âme arrivée au troisième degré de la bouche. Ce qui indique son progrès, c'est que *la volonté propre est morte en goûtant l'ardeur de ma charité.*

« L'âme trouve dans la bouche la paix et le repos. Tu sais que la bouche donne le baiser de paix : aussi à ce degré l'âme possède tellement la paix que personne ne peut la troubler, parce qu'elle a perdu et détruit sa volonté propre, dont la mort seule procure la paix et le repos... Non pas qu'elle soit exempte de peine..., mais elle supporte tout volontairement pour l'honneur de mon nom. Elle court avec ardeur dans la voie de Jésus crucifié; elle ne se laisse point abattre par l'injure ou la persécution, elle surmonte tout avec force et persévérance. Son amour s'est revêtu du feu de ma charité... Elle m'aime, non plus seulement pour sa consolation, mais pour moi, qui suis la souveraine Bonté; aussi c'est vraiment pour moi qu'elle s'aime elle-même, qu'elle aime le prochain, et, patiente et forte, elle est prête à tout supporter. » (ch. LXXVI)

« L'âme suit alors l'Agneau sans tache, mon Fils bien-aimé, qui, sur la croix, était *heureux et affligé. Il était affligé* de la croix que souffrait son corps et de la croix du désir qu'il avait d'expier la faute des hommes: *il était heureux*, parce que la nature divine, unie à la nature humaine, ne pouvait souffrir et *ravissait toujours son âme en se montrant à elle sans voile.* Il était heureux et affligé, parce que sa chair souffrait, mais que la divinité ne pouvait souffrir, pas plus que son âme dans *la partie supérieure de son entendement* (1).

« De même, mes enfants bien-aimés, lorsqu'ils sont arrivés au troisième et au quatrième degré, sont affligés par des croix spirituelles et corporelles, puisqu'ils souffrent dans leur corps, comme je le permets, et qu'ils sont tourmentés du regret que leur cause mon offense et le malheur du prochain; mais ils sont

(1) On voit combien cette doctrine ainsi dictée par sainte Catherine de Sienne est exactement la même que celle de saint Thomas que nous avons longuement exposée plus haut, I^a^ Partie, ch. IV, § II.

heureux parce que le trésor de la charité qu'ils possèdent peut leur être enlevé, et c'est pour eux une source d'allégre et de béatitude. » (ch. LXXVIII)

« Lorsque l'âme s'élance avec ardeur vers la vertu par le poi de la doctrine de Jésus crucifié et qu'elle arrive à la porte divine elle élève son esprit en moi, elle se baigne et s'enivre du sang elle brûle du feu de l'amour et goûte en moi la divinité même. » (ch. LXXIX).

Cest pages sont une des plus belles formes du Cantique spirituel, par lequel la virginité parfaite se consacre toujours plus intimement à Dieu. C'est l'écho du chant de sainte Agnès : *Amo Christum, in cujus thalamum introibo, cujus Mater Virgo est, cujus Pater feminam nescit, cujus mihi organa modulatis vocibus cantant : Quem cum amavero, casta sum; cum tetigero, munda sum; cum accepero, virgo sum.*

Enfin c'est à tous les fidèles que saint Paul s'adresse lorsqu'il écrit : « *Æmulor enim vos Dei aemulatione; despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* J'ai conçu pour vous une jalousie de Dieu; car je vous ai fiancés à un époux unique, pour vous présenter au Christ comme une vierge pure » (II Cor., XI, 2). Tous les fidèles forment en effet un corps, l'Église, épouse du Christ, qui doit persévérer dans la foi, l'espérance et l'amour. Nous entrevoyons mieux maintenant l'harmonie de tous ces mystères surnaturels : l'union spirituelle du Christ et de l'Église est à la fois féconde et très pure. Elle devait être symbolisée dans sa fécondité par le sacrement du mariage, et dans sa pureté absolue par la consécration des vierges, qui comme l'Église portent le nom d'épouses de Jésus-Christ.

Au ciel seulement nous pourrons comprendre tout le prix de cette union spirituelle et toute sa fécondité, lorsque nous verrons toutes les âmes sauvées par les prières et les sacrifices de celles que Jésus a choisies pour les associer à sa vie la plus intime et au grand mystère de la Rédemption.

TROISIÈME PARTIE

Les Lois du progrès de l'Amour de Dieu

CHAPITRE PREMIER

L'augmentation de la charité et les actes méritoires

selon saint Thomas

S'il est un sujet important pour la vie spirituelle, c'est à coup sûr celui de l'augmentation de la charité, puisque cette vertu est la plus haute de toutes, celle qui doit inspirer et animer les autres, en faisant converger tous leurs actes vers Dieu, aimé plus que nous-mêmes et par-dessus tout. Nul ne peut être sauvé sans cette vertu surnaturelle, qui doit grandir en nous chaque jour jusqu'à la mort.

Pour parler avec ordre de cette augmentation de la charité dans nos âmes, nous suivrons le plan de saint Thomas dans la IIª IIæ, q. 24, art. 4 à 10. — Nous nous demanderons en ce chapitre : 1° *pourquoi et comment la charité peut augmenter en nous*? 2° augmente-t-elle *par chacun de ses actes, si imparfait soit-il*? 3° peut-elle *augmenter à l'infini*, à quelle perfection peut-elle arriver ici-bas? Dans les chapitres suivants nous montrerons comment sa ferveur diminue par le péché véniel, et par contre comment elle doit grandir par la communion quotidienne.

*
* *

I. — *La charité peut-elle augmenter en nous et comment augmente-t-elle?*

La vraie charité, si infime soit-elle, aime déjà Dieu,

auteur du salut, plus que nous-mêmes, par-dessus tout et le prochain comme nous-mêmes pour l'amour de Dieu; *elle n'exclut personne*, car cette exclusion serait déjà un péché grave qui la détruirait. Comment dès lors peut-elle augmenter?

Il n'y a pourtant pas de doute qu'elle doit grandir dans nos âmes, puisque saint Paul dit aux Ephésiens, IV, 15 : « Croissez dans la charité »; aux Philippiens, I, 9 : « Je prie pour que votre charité augmente de plus en plus »; et dans la Ire Ép. aux Thessaloniciens, III, 12 : « Que le Seigneur augmente toujours parmi vous et à l'égard de tous cette charité que nous avons nous-mêmes pour vous, afin d'affermir vos cœurs, pour qu'ils soient d'une sainteté irréprochable devant Dieu... » L'Apocalypse, XXII, 11, ajoute : « Que le juste pratique encore la justice et que celui qui est saint se sanctifie encore. » Dans l'Ancien Testament, le livre des Proverbes, IV, 18, disait déjà : « Le sentier des justes est comme la lumière resplendissante, dont l'éclat va croissant jusqu'au milieu du jour. »

Le Concile de Trente, sess. 6, cap. 10, définit solennellement cette vérité qu'il trouve exprimée dans cette prière de l'Église : « Da nobis fidei, spei et caritatis augmentum. »

La raison théologique (1), pour expliquer cet enseignement infaillible, nous rappelle que le chrétien est appelé voyageur, *viator*, en tant qu'il se rapproche de Dieu qu'il verra au ciel. Or ce n'est pas en marchant, en nous déplaçant corporellement, que nous nous rapprochons de Dieu; c'est par des actes d'amour toujours plus parfaits, « gressibus amoris », à pas d'amour, dit saint Grégoire. Il faut donc conclure que la charité ici-bas peut toujours augmenter, sans quoi le chrétien cesserait d'être *viator*, il s'arrêterait avant d'être arrivé au terme de son voyage. La voie est faite pour marcher, non pour s'y installer, s'y

(1) Cf. Saint Thomas, IIa IIae, q. 24, a. 4.

coucher et y dormir. Aussi est-il dit en saint Luc, VI, 25 : « *Vae vobis qui saturati estis, quia esurietis* : Malheur à vous qui êtes rassasiés, car vous aurez faim », et par opposition en saint Matthieu, V, 6 : « Heureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés. » Jésus disait encore : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive..., et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine. »

Nous devons donc tous grandir dans la charité, non seulement les commençants et les progressants, mais ceux même qui seraient déjà arrivés à une haute perfection. Bien plus, ces derniers doivent marcher *plus rapidement* vers Dieu, car, comme ils sont plus près de Lui, il les attire davantage (1). Ainsi les corps tombent d'autant plus vite vers la terre qu'ils sont plus près d'elle et plus attirés par elle. Cette *accélération* du progrès de la charité s'est particulièrement vérifiée dans l'ascension continue de l'âme de la Bienheureuse Vierge Marie, ascension qu'aucune faute vénielle ne retarda jamais. A un degré moindre le progrès spirituel dans l'âme des saints obéit à cette loi d'accélération ; même lorsque la vieillesse courbe leur front vers la terre, ils entendent et vivent la parole du psaume : « Ta jeunesse sera renouvelée comme celle de l'aigle : « *Renovabitur ut aquilae juventus tua* » (Ps. CII, 5).

Sans doute, à son degré le plus infime, la charité aime déjà Dieu par-dessus tout et le prochain en général, sans exclure personne ; en ce sens elle ne peut avoir une plus grande *extension* ; mais elle peut *croître en intensité*, s'enraciner de mieux en mieux dans notre volonté, déterminer davantage son inclination à se porter vers Dieu et à fuir le péché par des actes plus généreux.

(1) Cf. Saint Thomas, *In Ep. ad Hæbr.*, X, 25 ; I^a II^ae, q. 35, a. 6, et *I de Cœlo*, lect. 17, fin.

La charité n'augmente pas en effet par addition comme une pile de louis d'or (1). Cette addition la multiplierait sans l'augmenter, sans la rendre plus intense; elle serait de l'ordre de la quantité, non de la qualité; ce qui est tout différent (2). En réalité la charité augmente en nous, en tant qu'elle s'enracine davantage dans notre volonté, y inhère mieux et la détermine plus profondément vers le bien surnaturel en l'éloignant du mal. De même que, chez le savant, la science, sans toujours s'étendre à de nouvelles conclusions, devient plus profonde, plus pénétrante, plus certaine, parce qu'elle perçoit mieux le rapport des conclusions déjà connues avec les principes, parce qu'elle saisit mieux, plus intimement et purement, son objet formel; — ainsi la charité grandit et s'enracine en nous en tant qu'elle adhère plus parfaitement à Dieu pour lui-même et au prochain pour Dieu. Si l'on comprenait bien cet enseignement de saint Thomas, on s'expliquerait par là la nécessité des *purifications passives* de l'esprit, qui ont pour but de purifier de tout alliage les plus hautes vertus et de mettre en un puissant relief leur objet formel : Vérité divine et Bonté divine (3).

*
* *

Nos actes de charité *produisent-ils eux-mêmes directement* cette augmentation ?

Il en serait ainsi si la charité était une vertu *acquise* par la répétition de nos actes; elle grandirait de même. Mais

(1) Cf. Saint Thomas, IIª IIæ, q. 24, a. 5.

(2) En effet le deuxième degré de charité, ainsi *ajouté* au premier, lui serait égal ou supérieur. S'il était égal, la charité serait seulement multipliée, non augmentée, non intensifiée. S'il était supérieur au premier degré, celui-ci deviendrait inutile.

(3) On serait plus disposé à y voir, avec saint Jean de la Croix, les différents âges de la vie spirituelle, selon le progrès de l'humilité et des vertus théologales, qui se réalise en ces nuits.

c'est une *vertu infuse* qui nous a été donnée par le baptême et que Dieu seul peut produire en nous; c'est une participation de la vie intime, de l'amour incréé qui unit les divines Personnes. Et comme Dieu seul peut la produire en nous, lui seul aussi peut l'augmenter; l'augmentation est comme une production continuée (1). Il faut en dire autant de toutes les vertus infuses, de la foi, de l'espérance, de l'humilité, etc., et des dons du Saint-Esprit. « Celui, dit saint Paul, qui fournit de la semence au semeur et le pain nécessaire pour vivre, vous fournira et vous multipliera la semence de vos charités : il fera croître de plus en plus les fruits de votre justice. Vous serez de la sorte enrichis à tous égards, pour exercer avec un cœur simple toute sorte de charité; ce qui fera rendre à Dieu de grandes actions de grâces » (II Cor., IX, 10). — « C'est lui qui donne l'accroissement », qui sanctifie, qui fait les saints.

Cependant *nos actes* de charité, sans pouvoir *produire* l'augmentation de cette vertu, *concourent à cette augmentation*, et cela de deux façons.

Premièrement, au point de vue moral, par *le mérite*, qui est un droit à une récompense. Le juste en effet par ses bonnes œuvres surnaturelles mérite l'augmentation de la charité (2), comme l'a défini le Concile de Trente, sess. 6, can. 24 et 32. Le Seigneur lui donne dès ici-bas comme récompense, en attendant celle du ciel, de grandir dans l'amour divin, c'est-à-dire d'avoir un amour plus pur et plus fort (3). Le quiétisme oubliait que plus l'âme est désintéressée, plus elle désire cette *récompense* : aimer plus purement son Dieu.

En second lieu, nos actes de charité *disposent même physiquement* notre volonté à recevoir l'augmentation de

(1) Cf. SAINT THOMAS, *loc. cit.*, a. 5, ad 3^m.
(2) Cf. I^a II^ae, q. 114, a. 8.
(3) *Ibid.*

cette vertu infuse. De même qu'au moment de la conversion ou justification, nos actes de foi, d'espérance et de contrition nous ont disposés à recevoir la grâce sanctifiante et la charité (1); ainsi ceux que nous produisons ensuite nous disposent à recevoir l'augmentation de la vie divine; ils creusent en quelque sorte nos facultés supérieures pour qu'elles puissent recevoir davantage, ou mieux ils les élèvent d'un degré et les disposent ainsi à être élevées plus haut (2). Avec la grâce sanctifiante, qui est reçue dans l'essence de l'âme, augmentent dans les facultés toutes les vertus infuses qui en sont le cortège. De même les dons du Saint-Esprit, étant connexes avec la charité, grandissent avec elle, comme les cinq doigts de la main se développent ensemble (3).

Nous voyons ainsi que la charité peut augmenter en nous et comment elle augmente sous l'influx de Dieu, selon nos mérites et nos dispositions.

*
* *

II. — *La charité augmente-t-elle par chacun de ses actes, si imparfait soit-il?*

Remarquons que pour celui qui a dix talents, agir comme s'il n'en avait que cinq est un acte imparfait, *remissus*, notablement moins intense que la vertu de charité dont il procède (4). Est-ce que, par un pareil acte imparfait, cette vertu infuse peut augmenter d'un nouveau talent ou d'un degré?

(1) Cf. SAINT THOMAS, I^{a} II^{ae}, q. 112, a. 2.
(2) II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 7, c. et ad 2.
(3) I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 5, et q. 66, a. 2.
(4) C'est en ce sens que nous prenons dans cet article l'expression « acte imparfait », *remissus*. Ce mot peut se traduire aussi par *lent, mou, faible, sans intensité, peu généreux*.

La question ainsi posée est difficile et a été souvent discutée entre théologiens, avant et après saint Thomas. Comme toujours il y a deux thèses extrêmes, opposées entre elles, et une troisième qui ne trouve le juste milieu qu'en s'élevant au-dessus des deux autres jusqu'au sommet de la vérité ; c'est, croyons-nous, celle de saint Thomas.

Les uns ont dit, et parmi eux il y a de grands théologiens (1) : Nos actes imparfaits de charité *ne nous méritent pas de condigno* ou en justice une augmentation de cette vertu.

D'autres au contraire, comme Suarez (2), tiennent que tout acte de charité même imparfait, non seulement mérite en justice l'augmentation de cette vertu, mais *l'obtient aussitôt.*

Saint Thomas nous paraît trouver le juste milieu et le point culminant en disant : « *Chaque acte de charité* (même imparfait) *mérite une augmentation de charité*; *cependant il ne l'obtient pas toujours aussitôt*, mais seulement lorsqu'on se dispose par un effort généreux à cette augmentation (3). » — « Ainsi dans l'ordre naturel, une vertu ne s'acquiert pas par un seul acte (comme une seule hirondelle ne fait pas le printemps), mais plusieurs y disposent, et un dernier, plus parfait, en vertu de ceux qui précèdent, engendre cette vertu; ainsi à la longue les gouttes d'eau tombant toujours au même endroit creusent la pierre (4). »

(1) C'est surtout l'opinion de Durand, cf. Salmanticenses, *Cursus Theol., de caritate*, de caritatis augmento, tr. 19, disp. V, § VI.

(2) Suarez, *de Gratia*, l. VIII, cap. 3.

(3) IIª IIæ, q. 24, a. 6, ad 1 : « Quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam *quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum, non tamen statim augetur*, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum. »

(4) *Ibid.*, ad 2.

Voici comment saint Thomas établit la vérité de cette doctrine.

Chaque acte de charité, même imparfait, *mérite* en justice une augmentation de cette vertu, car il y a en lui toutes les conditions du mérite de condignité. C'est, en effet, un acte surnaturel, accompli par un juste, ami de Dieu, pour Dieu même, et le Seigneur a promis une récompense pour les moindres actes de charité, comme celui de donner un verre d'eau en son nom. — Le Concile de Trente, sess. 6, can. 32, a défini en outre que « le juste *par ses bonnes œuvres*, accomplies avec la grâce de Dieu, *mérite* vraiment l'augmentation de cette grâce ». Or un acte de charité, même s'il est notablement inférieur au degré où cette vertu se trouve en nous, est une bonne œuvre, un acte surnaturel d'amour de Dieu, d'amitié divine. Il n'a pas toute la perfection qui conviendrait pour progresser généreusement, il y a en lui une *imperfection*, qui formellement n'est point bonne, mais lui-même n'est pas mauvais; ce n'est pas un péché véniel, si léger soit-il; c'est un acte intrinsèquement *bon* et *méritoire*, bien qu'il soit moins bon qu'un acte de charité plus intense.

Saint Paul dit (II Cor., IX, 6) : « Qui sème peu, moissonne peu »; il moissonne pourtant quelque chose. Et si « tous nos cheveux sont comptés », si « au jour du jugement les hommes rendront compte de toute parole vaine qu'ils auront proférée », le Seigneur aussi tiendra compte de leurs moindres actes de charité et il les en récompensera; tous sont écrits au livre de vie (1).

Ne pas admettre cette conclusion conduirait d'ailleurs à de sérieux inconvénients. Il s'ensuivrait que les actes imparfaits d'un grand saint ne mériteraient pas d'augmentation de charité, tandis que l'acte généreux d'un com-

(1) Cf. Saint Ambroise, in l. II *de Spiritu Sancto*.

mençant, bien que inférieur en soi, la mériterait. Celui qui aurait dix talents, mais agirait comme s'il en avait seulement neuf, ne mériterait pas, tandis que celui qui aurait un talent, et agirait selon cette mesure, mériterait.

Il paraît donc certain que chaque acte de charité, même imparfait (*remissus*), mérite une augmentation de cette vertu.

*
* *

Cependant, selon saint Thomas avons-nous dit, les actes imparfaits de charité *ne nous obtiennent pas aussitôt* cette augmentation qu'ils méritent (1).

La raison (2) en est que l'augmentation de la grâce sanctifiante et de la charité n'est conférée par Dieu que *selon la disposition* du sujet qui doit la recevoir, tout comme, à l'instant de la conversion ou justification, la grâce sanctifiante est donnée selon les dispositions ou la ferveur de contrition de celui qui se convertit (3).

Il est clair par exemple que celui qui, ayant dix talents, agit comme s'il n'en avait que deux, ne se dispose *pas encore* à en recevoir un onzième, car l'acte posé est notablement inférieur en degré à la vertu dont il procède. — Il y a en cela une analogie entre les actes surnaturels et les actes naturels : l'homme très intelligent, qui applique à peine son intelligence au travail, fait peu de progrès dans l'étude des sciences, tandis qu'un autre, bien moins intelligent, mais très travailleur, arrive déjà à un acquis sérieux. De même encore, dans l'ordre naturel, une amitié ne s'affermit que par des actes plus généreux; des actes très imparfaits l'entretiennent, mais ne l'accroissent pas. Il paraît donc nécessaire de conclure avec saint Thomas

(1) I^a II^{ae}, q. 114, a. 8, ad 3, et II^a II^{ae}, q. 24, a. 6, ad 1.

(2) Cette raison est méconnue par Suarez lorsqu'il soutient que les actes *remissi* obtiennent *aussitôt* l'augmentation de charité qu'ils méritent.

(3) I^a II^{ae}, q. 112, a. 2; II^a II^{ae}, q. 24, a. 3.

que les actes de charité imparfaits (*remissi*), quoique méritoires, n'obtiennent *pas aussitôt* l'augmentation de grâce qu'ils méritent (1).

*
* *

On se demandera sans doute : *Quand* le juste obtiendra-t-il cette augmentation de charité qui est due à ses actes méritoires imparfaits?

Quelques thomistes (2) ont pensé qu'il l'obtient dès qu'il fait un acte fervent, qui dispose à recevoir cette augmentation. Cette dernière pourtant, selon ces théologiens, serait aussi grande, si les actes méritoires imparfaits n'avaient pas précédé l'acte fervent.

Assez communément les autres thomistes (3) répondent à cela : Mais alors les actes méritoires imparfaits déjà accomplis se trouveraient *frustrés* de l'augmentation de grâce qu'ils ont méritée; ce ne serait donc plus un vrai mérite *de condigno*, en justice; par ces actes bons imparfaits le juste ne grandirait pas dans la charité, contrairement à cette déclaration du Concile de Trente, sess. 6, cap. 10 : « Le juste par ses bonnes œuvres croît dans la grâce et la charité. » Si quelqu'un, ayant dix talents, agit pendant de longues années comme s'il n'en avait que huit, et, en mourant, fait un acte de charité de dix, il doit avoir,

(1) On a objecté que celui qui communie avec des dispositions très imparfaites, quoique encore suffisantes, obtient *aussitôt* une petite augmentation de grâce et de charité, et que par suite celui qui mérite par un acte de charité très imparfait peut lui aussi obtenir *aussitôt* la faible augmentation méritée.

Il est facile de répondre qu'il ne peut y avoir parité entre l'augmentation de la grâce que les sacrements produisent par eux-mêmes *ex opere operato*, et celle qui, en dehors des sacrements, est seulement méritée par nos actes *ex opere operantis*. Cf. Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, Gonet et Billuart, *De caritate* (de caritatis augmento).

(2) Bannez et Contenson.

(3) Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque, Gonet, Billuart, etc.

semble-t-il, une plus grande récompense essentielle (praemium essentiale) que celui qui fait en mourant un acte identique, après avoir passé toute sa vie dans le péché mortel. — Les actes bons imparfaits méritent donc une augmentation *spéciale* de grâce, distincte de celle due à l'acte fervent qui les suit.

Mais alors quand le juste reçoit-il cette augmentation spéciale de charité due à ses actes méritoires imparfaits, qui sont très fréquents dans nos vies?

Il est difficile d'admettre que ce soit ici-bas, quand on fait un acte plus fervent, car alors l'augmentation reçue correspond seulement à la disposition réalisée par ce dernier acte (1).

D'excellents thomistes (2) estiment que le juste, s'il passe par le *purgatoire*, y reçoit cet accroissement de grâce, lorsqu'il fait des actes intenses de charité, qui ne sont plus méritoires, puisque l'heure du mérite est passée, mais qui disposent l'âme à recevoir l'augmentation déjà méritée et non encore obtenue, faute de dispositions suffisantes. — On s'explique ainsi que la charité puisse augmenter dans le purgatoire et que ses actes puissent y croître en intensité avec la purification, bien que le mérite ne soit plus possible. Par là le purgatoire se rapproche des purifications passives de cette vie, et l'on comprend mieux qu'il purifie positivement l'âme, puisque celle-ci peut encore en un sens y grandir dans l'amour de Dieu, sans pourtant mériter.

Selon les mêmes théologiens, si le juste, dont il est question, n'a pas à passer par le purgatoire, l'augmentation de la charité, due à ses actes méritoires imparfaits, lui est accordée *à l'instant de son entrée dans la gloire*,

(1) Cf. Salmanticenses, *de Caritate*, disp. V, dub. III, § 2.
(2) Ceux que nous venons de citer, à la note 3 de la page précédente.

avec la vision immédiate de Dieu. A son entrée au ciel en effet l'âme séparée, qui ne peut plus mériter, fait un acte d'amour de Dieu aussi intense que possible et qui correspond à tous les mérites de sa vie passée (1).

Cette manière de voir est conforme au principe général : la dernière disposition à une forme ou perfection est réalisée au même instant que cette perfection même. Par exemple, la dernière disposition à la grâce sanctifiante est un acte de charité produit sous l'influx de Dieu à l'instant précis de la justification (2). De même au premier instant de la vie bienheureuse l'âme fait un acte très intense d'amour de Dieu, qui la dispose à recevoir l'augmentation de charité due à tous les actes méritoires imparfaits de sa vie passée (3). Ainsi le degré d'intensité de la vision béatifique correspond bien au degré de la charité et à tous les mérites de la vie terrestre (4).

C'est là tout ce que peut dire la théologie sur ces choses si élevées et si mystérieuses, c'est même beaucoup qu'elle puisse arriver à des assertions si précises, auxquelles il faut reconnaître au moins une sérieuse probabilité.

Cette doctrine de saint Thomas que les actes imparfaits de charité n'obtiennent *pas aussitôt* l'augmentation de grâce qu'ils méritent, invite plus à la *générosité* que la doctrine contraire de Suarez. Pour Suarez, le chrétien, qui a dix talents et se contente pendant longtemps d'agir comme s'il n'en avait que deux, s'écarte beaucoup moins du *progrès normal* que pour saint Thomas. Selon le Docteur angélique, la persévérance dans la *ferveur* exige évi-

(1) Cf. Saint Thomas, *Summa Theol.*, suppl., q. 93, a. 3.
(2) I^a II^{ae}, q. 113, a. 7 et 8.
(3) Cet acte intense de charité au premier instant de la gloire présuppose la vision béatifique dans l'ordre de causalité efficiente et y dispose dans l'ordre de causalité matérielle selon les principes exposés par saint Thomas, I^a II^{ae}, q. 113, a. 8. Il y a là une causalité réciproque en des ordres divers; ainsi l'oiseau porte ses ailes, et les ailes portent l'oiseau.
(4) Cf. Saint Thomas, I^a, q. 12, a. 6.

demment des actes *intenses* de charité, et même normalement des *actes plus intenses que les précédents, actus non remissos, sed intensiores.* Il doit y avoir ainsi une véritable *ascension*, et même un *progrès accéléré*, une augmentation toujours plus grande de toutes les vertus infuses et des dons connexes avec la charité. Ainsi s'explique mieux la loi d'accélération, qui fait penser, disions-nous, à celle de la chute des corps et de la gravitation universelle. Il n'est donc pas étonnant, si tel doit être le progrès normal, que les âmes intérieures vraiment généreuses reçoivent généralement la grâce de la contemplation infuse et l'union divine qui en résulte. L'Esprit-Saint meut en effet généralement les âmes selon le degré de leurs vertus infuses et de leurs dons ou de leur docilité habituelle. On ne comprendrait pas qu'il meuve *sans raison à des actes imparfaits*, car c'est *en vain* que les âmes auraient alors reçu un haut degré des vertus infuses et des dons. Si donc le juste *ne pose pas d'obstacle* à l'action divine, il recevra normalement des grâces toujours plus élevées, pour marcher vaillamment vers Dieu, dans la lumière de la divine sagesse ou de la contemplation.

On voit ainsi, comme l'observent les Carmes de Salamanque (1), que Dieu est plus glorifié par un seul acte de charité de dix talents que par dix actes de charité d'un talent chacun, ou encore qu'un seul juste très parfait plaît plus à Dieu que beaucoup d'autres qui restent dans la médiocrité ou la tiédeur. La qualité l'emporte sur la quantité. C'est pourquoi la plénitude de grâce en Marie dépassait dès le premier jour celle de tous les saints, comme le diamant vaut plus à lui seul que toutes les autres pierres précieuses.

Par suite, la conversion d'un seul pécheur à une grande sainteté, comme celle de sainte Madeleine ou de saint

(1) *De Caritate*, disp. V, dub. III, § VII, nos 76, 80, 85, 93, 117.

Paul, plaît plus à Dieu que la conservation de beaucoup de pécheurs qui ne dépassent pas les premiers degrés de la vie spirituelle.

Les Carmes de Salamanque ont longuement développé ces conséquences dans leur traité de la charité, elles ouvrent de grands aperçus sur le progrès normal des vertus infuses et des dons, et elles ajoutent une confirmation nouvelle à ce que nous avons enseigné sur les rapports mutuels de la contemplation infuse et de la charité parfaite dans la voie normale de la sainteté (1).

*
* *

III. — *La charité peut-elle toujours augmenter en cette vie?*

Est-elle comme une ligne qu'on peut prolonger à l'infini? ou au contraire y a-t-il une limite qu'elle ne puisse dépasser, comme le développement du corps humain ne dépasse pas une certaine taille?

On ne peut, répond saint Thomas (2), assigner aucun terme au progrès de la charité en cette vie.

Saint Paul dit en effet aux Philippiens, III, 12 : « Ce n'est pas que j'aie déjà remporté le prix ou que j'aie déjà atteint la perfection, mais je cours pour tâcher de le saisir, puisque moi aussi j'ai été saisi par Jésus-Christ. » — Aux âmes les plus avancées il est dit dans l'Apocalypse, XXII, 11 : « Que celui qui est saint se sanctifie encore. » Nul ici-bas ne peut dire, si parfait soit-il : « Ce degré d'amour de Dieu me suffit »; ce serait, avant la fin du voyage, sortir de la voie qui mène à Dieu, ou tout au moins s'arrêter alors qu'il faut encore marcher.

(1) Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, ch. III, a. 3, 4, 5; ch. IV, a. 4, 5, 6; ch. V, a. 2.

(2) II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 7.

La raison théologique explique cette vérité en montrant qu'on ne saurait concevoir un terme à l'augmentation de la charité, 1° ni par rapport à la charité elle-même, 2° ni par rapport à Dieu, qui l'augmente en nous, 3° ni par rapport à notre âme, qui la reçoit (1).

1° La charité elle-même peut toujours grandir, puisqu'elle est une participation de la charité incréée et infinie, comme la grâce sanctifiante est une participation de la nature divine.

2° Dieu peut toujours augmenter en nous la charité, puisque sa puissance est infinie.

3° Notre âme peut recevoir une charité toujours plus haute, car avec cette vertu infuse s'accroît notre aptitude à recevoir une augmentation nouvelle (2); le cœur spirituel se dilate pour ainsi dire de plus en plus et notre capacité divine s'agrandit : « Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum » (Ps. CXVIII, 32) : « Je cours dans la voie de tes commandements, car tu élargis mon cœur. » — « Mon cœur s'élargit par l'affection que je vous porte, dit saint Paul aux Corinthiens; mes entrailles ne sont point resserrées pour vous; mais les vôtres le sont pour moi. Rendez-moi donc amour pour amour; je vous parle comme à mes enfants; étendez aussi pour moi votre cœur, *dilatamini et vos* » (II Cor., VI, 11).

Cependant notre charité, même en grandissant toujours, ne saurait atteindre le degré de la charité de Marie, Mère de Dieu, car, selon sa prédestination, la plénitude initiale de grâce qu'elle reçut dès l'instant de l'immaculée concep-

(1) Cf. II^a II^{ae}, q. 24, a. 7.

(2) *Ibid.* : « semper, caritate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum ». — Ibid., ad 2^{um} : « capacitas creaturae rationalis per caritatem augetur; quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II ad Cor., VI, 11 : *Cor nostrum dilatatum est.* Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad majus augmentum. »

tion dépassait déjà celle de tous les saints et n'a cessé de grandir jusqu'à sa mort.

A plus forte raison notre charité ne peut-elle atteindre celle du Christ, qui existait dans sa plénitude absolue dès le premier instant de sa conception et qui était déjà proportionnée à la grâce incréée qui unissait sa sainte âme à la personne du Verbe (1).

La charité, que possède ici-bas tel juste, ne peut pas non plus atteindre le degré qu'elle aura dans la bienheureuse patrie, car en entrant dans la gloire nous recevrons une dernière augmentation de cette vertu. Mais d'après ce que nous venons de dire, il semble bien, comme l'enseignent plusieurs thomistes, qu'un grand saint puisse avoir dès ici-bas un degré de charité égal ou supérieur à celui que possède au ciel l'âme d'un petit enfant mort sitôt après son baptême. Il est difficile d'en douter s'il s'agit de la charité de Marie pendant sa vie terrestre et même de la charité d'un saint Paul ou d'un saint Jean.

Cependant la charité du ciel est, à deux points de vue, plus parfaite que celle de la terre : 1° elle est *inamissible*, car la vision béatifique de l'infinie bonté de Dieu rend le péché impossible, 2° elle se porte *continuellement* vers Dieu, sans aucune interruption et de toute son intensité; l'amour divin n'est plus interrompu par le sommeil et autres nécessités de la vie terrestre.

Ce que nous venons de dire nous amène à nous demander : si la charité ici-bas peut être parfaite.

Saint Thomas (2) répond par deux distinctions : Notre charité, dit-il, ne peut certainement et ne pourra jamais aimer Dieu *autant qu'il est aimable*, c'est-à-dire infiniment. Lui seul peut s'aimer ainsi par sa charité incréée.

(1) Cf. Saint Thomas, III^a^, q. 7, a. 1, et a. 9 à 13.
(2) II^a^ II^ae^, q. 24, a. 8.

En cette vie, notre charité ne peut pas non plus se porter *toujours actuellement* vers Dieu; cela n'est possible qu'au ciel.

Cependant notre charité ici-bas peut être parfaite, lorsqu'elle écarte non seulement tout ce qui lui est contraire (le péché mortel), mais tout ce qui est de nature à retarder son élan vers Dieu. Ainsi font ceux qui ont vraiment l'esprit des conseils évangéliques et pratiquent de mieux en mieux le premier précepte de l'amour divin.

Dans la voie de la perfection, les commençants s'efforcent principalement de lutter contre le péché, les progressants de pratiquer les vertus et de grandir dans l'amour de Dieu et du prochain, les parfaits cherchent surtout à n'agir que par amour de Dieu, à adhérer à Lui, à jouir de Lui et, comme saint Paul, ils désirent mourir pour être avec Christ (1).

(1) II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 9.

CHAPITRE II

La diminution de la ferveur de la charité par le péché véniel

Nous avons vu pourquoi et comment la charité peut augmenter en nous; nous avons expliqué en particulier que nos actes de charité, sans pouvoir produire directement cette augmentation, la méritent et disposent même physiquement notre volonté à la recevoir. Les actes de charité imparfaits (*remissi*), avons-nous dit, sont encore méritoires, mais il n'obtiennent pas aussitôt l'augmentation de charité qu'ils méritent. Voyons maintenant si la charité diminue directement par le péché véniel.

La charité diminue-t-elle *intrinsèquement et directement* par le péché véniel, comme elle est totalement détruite par le péché mortel?

Il s'agit ici de la charité habituelle, de la vertu elle-même, non de ses actes, qui très certainement peuvent devenir moins intenses.

Saint Thomas (1) répond, et avec lui l'ensemble des théologiens : La charité habituelle ne peut diminuer *intrinsèquement et directement* par le péché véniel, mais seulement d'une façon *indirecte*; elle est un feu spirituel, qui, tant qu'il subsiste, comme le feu corporel, s'élève et ne descend pas.

(1) IIª IIæ, q. 24, a. 10.

Pourquoi le péché véniel ne peut-il faire diminuer directement la charité? — Parce qu'il est un désordre qui ne porte pas sur la fin dernière, objet de la charité, mais seulement sur les moyens; il n'atteint donc *pas directement*, pour lui faire subir une diminution, la vertu infuse qui nous fait aimer Dieu, fin ultime, par-dessus tout. Ainsi le désir de la santé n'est pas directement diminué, chez un malade, du fait qu'il n'observe pas assez la diète. Ainsi encore, chez le savant, une erreur sur les conséquences d'un principe ne diminue pas directement la certitude qu'il a de ce principe.

Dieu ne punit pas non plus le péché véniel par une diminution de la charité; la peine serait en un sens plus grave que la faute, puisqu'elle ferait souffrir un détriment à l'égard même de la fin dernière, dont le péché véniel n'a pas détourné.

Ce point de doctrine est assez consolant; il s'ensuit en effet que si quelqu'un a eu une haute charité et que dans la suite il se soit laissé aller à une certaine tiédeur, sans pourtant tomber dans le péché mortel, il n'est pas redevenu un commençant, c'est un progressant attardé, et il doit, après avoir fait pénitence, reprendre sa vie spirituelle là où il en était resté (1).

*
* *

Cependant la vertu de charité diminue *indirectement* par suite des péchés véniels. — Comment? — De deux manières :

1° *Le péché véniel*, au moment où il est commis, *empêche l'application de la charité*, qui ne peut ordonner à

(1) Il faut en dire autant de celui qui, ayant une grande charité, vient à pécher mortellement, mais se relève aussitôt avec une telle ferveur de contrition qu'il recouvre le degré de charité perdu et les mérites passés.

Dieu la matière d'un pareil acte désordonné. De plus, si un juste a une affection habituelle à tel péché véniel, la ferveur de sa charité se trouve habituellement amoindrie; c'est-à-dire que cette vertu infuse, sans diminuer directement en elle-même, perd de sa liberté d'action et de son rayonnement. De même si quelqu'un avait quelque temps le bras lié, immobilisé, sans perdre sa force, il perdrait de sa liberté d'action. De même encore si la lumière d'une lanterne garde son intensité, pendant que les verres qui l'entourent se salissent de plus en plus, elle éclaire de moins en moins. Une source, sans diminuer, devient aussi moins féconde, si elle est obstruée par de mauvaises herbes qui empêchent l'eau de sortir d'un seul jet.

2° *Le péché véniel* réitéré *engendre des inclinations mauvaises,* qui rendent plus difficile l'exercice de l'amour de Dieu, qui méritent comme peine la soustraction de certaines grâces actuelles, et disposent même au péché mortel. La passion du jeu par exemple, qui est d'abord un péché véniel, conduit aux fautes les plus graves.

Par les péchés véniels réitérés de vanité, d'orgueil, de jalousie, de paresse, les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit sont comme *liés.* On s'étonne, remarquait le Père Lallemant (1), de voir tant de religieux, qui, après avoir vécu en état de grâce des quarante et cinquante ans, disant la messe tous les jours et pratiquant tous les saints exercices de la vie religieuse, et par conséquent ayant les dons du Saint-Esprit à un degré physique fort élevé, faire si peu d'actes de ces dons et ne point parvenir à l'intimité divine. Il ne faut pas s'en étonner, ajoutait-il : les péchés véniels commis en grand nombre, l'empressement pour les louanges, pour l'estime du monde, pour ce qui flatte l'amour-propre, la recherche de ses aises, les petites jalousies et médisances, etc., tout cela tient les vertus

(1) Cf. *La Doctrine spirituelle,* IV Pr., ch. III, § 3.

infuses et les dons comme liés, et exclut les grâces actuelles nécessaires pour produire leurs actes.

Le Dialogue de sainte Catherine de Sienne montre bien ce qu'est le refroidissement de la charité en beaucoup d'âmes. On y lit au chapitre LX : « Il y en a qui deviennent mes serviteurs fidèles en me servant sans crainte de la punition et *par amour. Mais cet amour est imparfait*, parce qu'il vient de l'utilité, du plaisir et de la douceur qu'ils trouvent en moi. Sais-tu ce qui montre que cet amour est imparfait? C'est que, quand ils sont privés de la consolation qu'ils trouvent en moi, *leur amour se refroidit* et disparaît souvent. Ils aiment le prochain avec la même imperfection.

« Si je veux éprouver mon serviteur dans son intérêt, pour le retirer de l'imperfection et l'exercer à la vertu, *j'éloigne de lui la consolation* qu'il goûtait en moi, et *je le laisse attaquer par la tribulation* (1) : c'est le moyen de lui donner une connaissance plus parfaite de lui-même, et de lui montrer qu'il reçoit de moi seul l'être et la grâce. Ces combats le portent à se réfugier en moi, à reconnaître mes bienfaits et à me chercher seul avec une humilité sincère. C'est pour cela que je lui donne et que je lui retire la consolation, mais non pas la grâce.

« *Beaucoup alors se refroidissent et reculent par défaut de patience.* Ils abandonnent leurs exercices de piété... parce qu'ils n'en retirent, disent-ils, aucune consolation... Ils perdent courage. Les autres se ralentissent dans le service de leur prochain et se refroidissent dans leur charité (apostolique), parce qu'ils n'ont plus les avantages et les consolations qu'ils y trouvaient...

« Il faut donc sortir de cette imperfection; il ne suffit pas de fuir le péché par crainte du châtiment ou d'em-

(1) Voilà bien, et admirablement expliquées, les purifications passives, dont nous parlerons plus loin avec saint Jean de la Croix.

brasser la vertu par amour de ses avantages, il faut encore fuir le péché parce qu'il me déplaît et aimer la vertu par amour pour moi, m'aimer d'un amour vraiment filial. »

Il faut briser ces liens que l'âme s'est formés, en se rappelant qu'un fil suffit, tant qu'il n'est pas rompu, à l'empêcher de prendre son vol. Pour briser tous ces liens, dont plusieurs nous retiennent sans que nous en ayons nettement conscience, il faut une pratique généreuse de la *mortification* extérieure et intérieure. Il faut aussi la *purification passive* des sens et de l'esprit, pour que, à la lumière des dons de science et d'intelligence, nous prenions conscience du fond de misère qui subsiste en nous, et de l'infinie grandeur de Dieu; pour que nous soyons délivrés de toute la *rouille*, de toutes les *scories* qui dans l'intime de nos facultés retardent l'élan de l'esprit de foi, de l'espérance et de l'amour de Dieu.

*
* *

Si l'âme se laisse purifier ainsi, le Saint-Esprit ne manquera pas de l'éclairer de plus en plus selon le *degré* de sa docilité habituelle, en la portant à une *générosité* toujours plus parfaite. « Aussitôt, dit saint Jean de la Croix (1), que *l'âme parvient à se purifier* soigneusement des formes et des images saisissables, elle baignera dans cette pure et simple lumière, qui deviendra pour elle l'état de perfection. En effet, cette lumière est toujours prête à pénétrer l'âme; ce qui fait obstacle à son infusion, ce sont les formes, les voiles des créatures, qui enveloppent et embarrassent l'âme. Déchirez ces voiles... et peu à peu, sans arrêts, le repos et la paix divine combleront votre âme d'admirables et profondes vues sur Dieu, enveloppées d'amour divin. »

(1) *Montée du Carmel*, l. II, ch. 13.

Sainte Catherine de Sienne parle de même (1) et tous les grands spirituels.

Cette charité dont nous venons de considérer l'augmentation en nous doit subsister éternellement au ciel, lorsque la foi aura fait place à la vision, l'espérance à la possession, et désormais elle sera inamissible; la vision immédiate de l'Infinie Bonté rendra le péché mortel et le péché véniel absolument impossibles; rien ne pourra plus détruire en nous la charité, ni l'amoindrir en quoi que ce soit (2). « Il est impossible que celui qui voit l'essence divine veuille ne plus la voir..., car cette vision remplit l'âme de tous les biens, en l'unissant à la source de toute bonté. Aussi est-il dit dans le psaume XVI, 15 : « Tous mes « désirs seront assouvis lorsque ta gloire apparaîtra », et dans le livre de la Sagesse, VII, 11 : « Avec elle (avec la « contemplation de Dieu) viennent tous les biens. » Cette vision ne pourra non plus nous fatiguer en rien, « il n'y « a en elle aucune amertume, et nul ne saurait s'en las- « ser » (Sagesse, VIII, 16). Le bienheureux ne peut donc vouloir perdre sa béatitude (vouloir se séparer de Dieu vu face à face; il ne peut pas non plus l'aimer moins). De même Dieu ne peut lui enlever cette béatitude (ni la diminuer), ce serait là une peine; or une peine suppose un péché, et le péché au ciel est impossible; la vision immédiate de l'essence divine produit nécessairement une parfaite rectitude de volonté » (I^a II^{ae}, q. 5, a. 4).

Tel est le sommet de la vie de la charité : un amour d'amitié divine qui ne finit pas; pour se faire une idée de sa durée, il ne suffit pas de dire qu'il durera toujours, qu'on peut multiplier les milliards d'années par les milliards; il

(1) *Dialogue*, ch. C et CI. De la troisième et parfaite lumière (don de sagesse supérieur à la lumière de la raison et à celle de la foi de la plupart des chrétiens peu intérieurs), on y trouve un avant-goût de la vie éternelle.

(2) Cf. S. THOMAS, I^a II^{ae}, q. 5, a. 4.

sera très au-dessus de toute multiplication d'heures, d'années ou de siècles, *au-dessus du temps* si long qu'on le suppose, au-dessus même du temps angélique, mesure de la succession des pensées des anges ; il sera mesuré comme la vision béatifique par *l'éternité* même, qui est la mesure de l'Être de Dieu, de sa pensée toujours immuable et de son amour incréé. Or l'éternité diffère du temps, même d'un temps qui n'aurait pas commencé et qui ne finirait pas, parce que, tandis que le temps fuit toujours et qu'en lui se succèdent le passé, le présent et l'avenir, l'éternité, elle, est absolument immuable, sans aucune succession; elle est un *nunc stans* et non pas un *nunc fluens*, un présent qui ne passe pas, qui ne vient pas après un passé, qui ne précède pas un avenir; un instant non pas fugitif mais immobile, un éternel matin qui contient parfaitement et *toute à la fois* (*tota simul*) la vie interminable de Dieu, sans commencement ni fin. On dit que les musiciens de génie en composant une mélodie l'entendent *toute à la fois*, comme les grands philosophes embrassent toute leur synthèse d'un seul regard. A combien plus forte raison en est-il de même de la vision immédiate de Dieu et de l'amour qui la suit. Ils seront au sens le plus exact du mot *la vie éternelle*, mesurée comme celle de Dieu (I^a, q. 10, a. 5, ad 1). Une fin si haute vaut bien des souffrances, demande une grande purification, et son prélude normal est bien, avec la charité de la terre, la contemplation de Dieu qui nous le fait aimer.

CHAPITRE III

Le progrès spirituel normal et la communion quotidienne

Nous avons souvent dit que, selon la doctrine traditionnelle, telle que l'explique saint Thomas, le progrès spirituel normal devrait être, non pas seulement uniforme, mais accéléré, c'est-à-dire d'autant plus rapide que l'âme, plus rapprochée de Dieu, est plus attirée par lui, comme les corps tombent d'autant plus vite à la surface de la terre, qu'ils se rapprochent d'elle davantage et sont plus attirés par elle. Ainsi le juste, dans son voyage vers l'éternité, doit marcher *gressibus amoris*, dit saint Grégoire, à « pas d'amour », d'autant plus généreusement qu'il avance davantage vers Dieu; normalement le progrès dans la voie unitive est plus rapide que dans la voie purgative ou des commençants, c'est ainsi que les dernières années de la vie des saints, malgré l'appesantissement de la vieillesse, nous manifestent une ascension plus prompte que les premières où il y avait pourtant l'attrait du nouveau. Cette ascension est frappante dans les dernières années de la vie de saint Thomas d'Aquin, lorsqu'il est tellement pris par la contemplation de Dieu, qu'il ne peut plus continuer à dicter sa Somme Théologique, restée inachevée.

Il savait que, à l'opposé des mouvements violents, ou contraires à l'inclination naturelle du mobile, tout mouvement naturel, comme celui de la chute des corps, est

plus rapide à la fin, en approchant du but qui lui convient naturellement (1). Il ajoutait, nous l'avons vu, qu'il en est de même dans l'ordre de la grâce : « *Qui sunt in gratia, quanto* PLUS *accedunt ad finem*, PLUS *debent crescere* (2). — Ceux qui sont en état de grâce doivent grandir spirituellement d'autant plus qu'ils se rapprochent de la fin dernière qui les attire, selon le mot de saint Paul aux Hébreux, x, 25 : « Exhortons-nous les uns les autres, et cela d'autant plus que vous voyez approcher le jour. »

Comme le mouvement des corps attirés par la terre est *uniformément accéléré*, ainsi devrait être le mouvement spirituel des âmes attirées par Dieu. S. Augustin disait : « *Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror* » (*Confessions*, XIII, 9) : « Mon poids est mon amour, et en quelque lieu que j'aille, c'est lui qui m'y porte (3). »

Mais de fait ce mouvement spirituel ressemble, au contraire, assez souvent au mouvement *uniformément*

(1) Cf. S. THOMAS, Comm. in l. I *de Coelo*, lect. 17, et I[a] II[ae], q. 36, a. 6. — Voir plus haut, I[re] Partie, ch. II, a. 4, p. 150...

(2) S. THOMAS, *in Ep. ad Haebreos*, X, 25.

(3) Saint Augustin, en ce passage des *Confessions*, XIII, 9, développe ainsi cette analogie entre le poids des corps et l'amour qui emporte notre âme : « Le corps tend à son lieu (naturel) par son poids, et le poids ne tend pas seulement en bas, mais au lieu qui lui est propre. Le feu tend en haut et la pierre en bas, à cause de leur poids (différent) qui les porte vers le lieu qui leur est naturel. L'huile versée dans l'eau s'élève au-dessus de l'eau; et l'eau versée dans l'huile s'enfonce au-dessous de l'huile, car leur poids les porte vers le lieu qui leur est naturel. Toutes les choses qui sont tirées de leur ordre sont agitées et ne trouvent leur repos que lorsqu'elles rentrent dans l'ordre. Mon poids est mon amour, et en quelque lieu que j'aille, c'est lui qui m'y porte. C'est votre don (ô mon Dieu, votre Esprit), qui nous enflamme et nous porte en haut. Il nous embrase, et nous le suivons. Nous montons vers le ciel par une sainte élévation de notre cœur et nous chantons le Cantique mystérieux des Degrés. C'est votre feu, votre feu divin, qui nous embrase, et nous le suivons. Nous nous élevons en haut, pour aller jouir de la paix de la Jérusalem céleste, et mon âme est ravie d'entendre dire : « Nous irons à la maison du Seigneur. » C'est là où cette bonne volonté, qui n'est autre que votre amour, nous a établis; et nous n'avons rien à souhaiter que d'y demeurer éternellement. »

retardé de la pierre lancée en l'air; elle continue à monter, cette pierre, mais toujours plus lentement, jusqu'à ce qu'enfin elle retombe. S'il en est ainsi, assez souvent dans le progrès des âmes, est-ce là ce qui *devrait être normalement*? N'est-ce pas plutôt quelque chose de *violent*, suite de la négligence et du péché, qui appesantit l'âme et finit par détruire l'élan de la grâce, qui, comme le feu, de sa nature, s'élève toujours!

Poser la question, c'est la résoudre. Si l'on considère la nature de la charité, c'est une vertu infuse qui tend à nous unir à Dieu de plus en plus, pour répondre toujours plus parfaitement au premier précepte : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit » (Luc., x, 27). Plus l'amour de Dieu grandit en nous, plus augmente la capacité surnaturelle de l'aimer; elle se creuse en quelque sorte toujours davantage, pour être toujours mieux comblée par le souveain Bien (1).

*
* *

L'effet de la communion quotidienne fervente. La communion de la sainte Vierge et celle des saints

Cette doctrine est grandement confirmée par ce que nous enseigne l'Église sur l'effet de la communion quotidienne. Lorsque celle-ci est faite avec les dispositions vou-

(1) Cf. S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 7 : « Terminus huic augmento praefigi non potest; quia semper caritate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. » Item IV *C. Gentes*, c. 19 : « Amatum in voluntate existit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam. » Cf. Cajétan in I^{am}, q. 27, a. 3, n° VI : « Amari non est trahi, sed trahere amantem, et consequenter fieri ut amatum, non est fieri ut tractum, sed ut trahens; ac per hoc, si aliquid fit in voluntate ut amatum, non fit ut tractum ad ipsam, sed e contrario ut trahens ipsam. »

lues, avec une intention droite et pieuse, avec esprit de foi et le désir d'avancer dans l'amour de Dieu, de vaincre nos inclinations désordonnées, elle produit en nous *ex opere operato* une *augmentation de charité*, proportionnée au degré de notre ferveur. Par là toute bonne communion nous dispose à mieux recevoir le saint Sacrement le lendemain. Chacune, en augmentant en nous la charité, nous dispose à communier le jour suivant, — sinon avec une ferveur sensible plus grande, car celle-ci est accidentelle, — du moins avec une plus grande promptitude de volonté au service de Dieu, ou avec une dévotion substantielle plus vive, malgré l'aridité qui peut survenir. Ainsi donc, *en principe,* ou normalement, si notre générosité se soutenait, chaque communion devrait être, non pas seulement aussi fervente, mais *plus fervente* que la précédente, et produire en nous une augmentation de charité proportionnée à cette ferveur croissante. Il devrait y avoir ainsi en nous un progrès pour ainsi dire uniformément accéléré de l'amour de Dieu, analogue à l'accélération de la chute des corps selon la loi de la gravitation universelle. L'amour d'une âme pour Dieu, si rien ne l'arrête, surtout si elle communie tous les jours avec des dispositions meilleures, est une inclination surnaturelle toujours plus forte, qui entraîne cette âme vers le Bien suprême, comme la pesanteur entraîne les corps toujours plus vite vers le centre de la terre.

Ce progrès spirituel uniformément accéléré existait en la bienheureuse Vierge Marie pendant sa vie terrestre, car il n'y eut jamais en elle de péché véniel, ni d'imperfection qui retardât l'élan de sa charité. La plénitude initiale de grâce, qu'elle avait reçue à l'instant de sa conception immaculée, dépassait déjà la grâce de tous les saints et de tous les anges réunis, comme le diamant vaut plus à lui seul que toutes les autres pierres précieuses. Dans la suite, chacun de ses actes de charité, plus intense que le précé-

dent, multipliait incessamment ce trésor spirituel, selon une progression merveilleuse qu'on ne saurait imaginer (1).

Cette accélération du progrès de l'amour surnaturel se produisait surtout lorsque Marie recevait des mains de saint Jean la sainte communion. Il n'y avait en elle en effet aucune suite du péché originel, ni aucune imperfection qui vînt diminuer l'ardeur de sa charité. La condition principale d'une fervente communion est d'avoir *faim de l'Eucharistie*; cette faim spirituelle existait en l'âme de la Vierge beaucoup plus encore que chez les plus grands saints. Et pourtant, en une sainte Catherine de Sienne, le désir de l'Eucharistie était si fort, qu'un jour qu'on lui avait refusé la communion, une parcelle de la grande hostie, que le célébrant tenait dans ses mains, se détacha et fut miraculeusement portée à la sainte. Ce même miracle se réalisa aussi pour la première communion de la bienheureuse Imelda, qui mourut d'amour pendant son action de grâce. Pensons alors à la force de l'attrait qui portait vers Jésus, réellement présent dans l'Eucharistie, l'âme de Marie. Elle l'aimait avec un cœur de mère comme un fils non seulement chéri, mais légitimement adoré. Elle aimait en lui son âme et sa divinité, avec un cœur de Vierge le plus pur et le plus tendre qui fut jamais. S'oubliant totalement elle-même, elle revivait, pendant la messe célébrée par saint Jean, le sacrifice de la Croix. Mieux que personne, elle comprenait en quel sens profond ces deux sacrifices n'en font qu'un, car c'est toujours la même victime qui est offerte, et le même Prêtre qui l'offre, « idem nunc offerens, ministerio sacerdotum », comme dit le Concile de Trente. Comme sur le Calvaire, elle s'unissait chaque jour plus intimement à ce sacrifice perpétué sur l'autel, et elle y participait par une communion tou-

(1) Cf. Hugon, O. P., *Marie, mère de la divine grâce*, p. 112-124.

jours plus fervente. Jésus, de son côté, avait le plus grand désir de la sanctification définitive de Marie. Il ne demande qu'à nous communiquer les trésors de grâce dont son cœur déborde, et il souffrait tant ici-bas de trouver des obstacles à cette divine communication. Or, en Marie, il n'y avait aucun obstacle : sa communion au Christ, présent dans l'Eucharistie, était la fusion aussi intime que possible de leurs deux vies spirituelles, celle du Rédempteur et celle de la corédemptrice, elle-même rachetée par la rédemption préservatrice la plus parfaite, qui est la plus haute des œuvres du Christ. Au moment de la communion Marie redevenait le tabernacle vivant du Corps sacré du Sauveur, tabernacle très pur, mille fois plus précieux que les ciboires d'or, tour d'ivoire, arche d'alliance, *vas insigne devotionis.*

Pour deviner un peu quels étaient les effets de cette communion, il faut se rappeler ce que dit sainte Thérèse de l'union transformante, dans la VII[e] Demeure, union spirituelle plus intime que celle du cristal et de la lumière qui le pénètre, que celle du fer incandescent et du feu qui lui communique ses propriétés. Ainsi les rayons de lumière et de chaleur surnaturelles partis de l'âme et de la divinité de Jésus éclairaient de plus en plus l'intelligence de la Vierge et vivifiaient toujours davantage sa volonté. Ces biens spirituels, cette sagesse infuse et cette bonté rayonnante, l'humble Vierge ne les pouvait en aucune façon rapporter à elle-même; elle ne cessait d'en rendre gloire à Dieu. En elle se réalisait pleinement la parole de Notre-Seigneur rapportée par saint Jean VI, 57 : « Comme le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par Lui et pour Lui, ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi et pour moi. »

Marie médiatrice, au moment surtout de la sainte communion, était, dès ici-bas, comme un miroir très pur, qui réfléchissait vers Jésus la lumière et la chaleur surnatu-

relles qu'elle recevait de lui, et qui condensait aussi en quelque sorte cette lumière et cette chaleur pour la répandre sur nos âmes.

Chez les saints, le progrès de l'amour de Dieu est quelque peu ralenti par les péchés véniels de fragilité qu'ils ne sauraient continuellement éviter; cependant ces fautes légères sont en quelque sorte compensées par l'humilité plus grande en vue de laquelle Dieu permet ces négligences chez les élus. Aussi, malgré ce retard, ainsi compensé, le progrès spirituel ici-bas, chez les saints, reste pour ainsi dire uniformément accéléré, ou plus rapide dans leurs dernières années que dans les premières, en dépit de l'appesantissement causé par la vieillesse. Le prêtre de quatre-vingts ans peut dire ainsi avec une ferveur toujours nouvelle au début de la messe : « *Et introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat juventutem meam.* » L'Eucharistie, en effet peut toujours renouveler la jeunesse spirituelle de l'âme sacerdotale et de toute âme intérieure, mieux encore que l'arbre de vie devait préserver de la vieillesse dans l'état d'innocence.

*
* *

La communion quotidienne des âmes attardées

Mais il y a, même parmi les personnes qui communient tous les jours, des âmes *attardées*, qui ne progressent plus assez, et qui de fait ne se trouvent ni parmi les commençants, ni parmi les progressants, ni parmi les parfaits, comme un nain n'est plus un enfant, ni un adolescent, ni un adulte; sa croissance s'est arrêtée contrairement aux lois du développement normal, son corps est devenu difforme.

Il y a chez les âmes attardées une déviation analogue au point de vue spirituel. Elles sont en état de grâce, et la

communion, que quelques-unes reçoivent tous les jours, n'est pas une mauvaise communion, privée de tout effet. Elle produit bien en elles une faible augmentation de charité. Mais cette augmentation minime est *masquée* par le progrès inverse de certains péchés véniels délibérés, et il se pourrait même qu'elle soit *toujours plus retardée*, comme le mouvement de la pierre lancée en l'air, qui se ralentit toujours davantage, jusqu'à ce qu'enfin la pierre retombe.

Sans doute, avons-nous dit avec saint Thomas (1) et beaucoup d'autres théologiens, les péchés véniels ne diminuent *pas directement* la charité considérée en elle-même, car elle est une vertu *infuse*, qui ne s'accroît pas directement comme les vertus acquises par la répétition de nos actes vertueux, et qui par suite ne diminue pas intrinsèquement par leur cessation. De plus, le péché véniel étant un désordre relatif, non pas à la fin dernière, mais aux moyens, ne peut être puni par une diminution directe de la charité qui regarde précisément notre fin ultime, Dieu à aimer par-dessus tout. La charité peut bien être détruite par tout péché mortel, qui nous détourne de la fin dernière, elle est incompatible avec lui; mais elle n'est pas diminuée *en elle-même* par les péchés véniels; celui qui avait il y a deux ans une charité de dix talents et n'a pas péché mortellement depuis lors, n'a pas aujourd'hui, malgré ses fautes vénielles, une charité inférieure à dix talents.

Tout cela est vrai; cependant, comme nous l'avons vu (2), les péchés véniels diminuent *indirectement* la charité et disposent même au péché mortel. Ils diminuent extrinsèquement la ferveur de la charité, en l'empêchant de s'appliquer à tel objet, en l'empêchant de

(1) II^{a} II^{æ}, q. 24, a. 10.
(2) *Ibid.*, et plus haut, chapitre précédent.

rayonner ; ils lui enlèvent sa liberté d'action par les obstacles dont ils l'entourent ; par eux en effet les inclinations désordonnées se développent et gênent grandement l'exercice de l'amour de Dieu et du prochain. C'est comme si, avons-nous dit, la lumière d'une lanterne restait aussi intense, pendant que les verres se terniraient de plus en plus par les éclaboussures du chemin ; la lanterne éclairerait de moins en moins. Si donc il y a dans une âme en état de grâce une *attache habituelle* au péché véniel, on peut dire que, bien que la charité ne diminue pas en elle-même, sa ferveur, sa liberté d'action est habituellement diminuée ; comme si par exemple quelqu'un, sans perdre de sa force, avait le bras habituellement lié.

Que s'ensuit-il pour une âme ainsi attardée, qui communie pourtant tous les jours ?

Si cette âme a une attache habituelle croissante au péché véniel, l'augmentation sacramentelle de la charité chaque jour est moindre, non pas nulle, mais moindre. Elle est, pour ainsi dire uniformément retardée comme le mouvement de la pierre lancée en l'air. Plaise à Dieu que cette augmentation ne s'arrête pas complètement, comme le mouvement de cette pierre à l'instant où elle commence à retomber. Dans ce cas la communion n'aurait produit aucun effet ; elle n'aurait plus été une bonne communion ; l'attache au péché véniel aurait finalement disposé au péché mortel, directement ou indirectement volontaire (1). Là se vérifierait, hélas ! pleinement l'adage : « Ne pas

(1) Pour obtenir l'absolution de tous les péchés graves, soit directement, soit indirectement volontaires, après avoir accusé ceux dont nous avons le souvenir, ayons le très sincère regret de tous ceux qui nous échapperaient, et selon la mesure où le Seigneur nous en sait coupables. Les péchés indirectement volontaires sont généralement des fautes d'omission, comme par exemple l'omission de la messe du dimanche, qui provient de ce que, sans motif raisonnable, on a veillé trop tard la veille, en prévoyant qu'on ne se réveillerait probablement pas à l'heure voulue le lendemain. Cf. saint Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 6, a. 3 ; a. 7, ad 3.

avancer, c'est reculer »; ne plus grandir du tout par la communion quotidienne, c'est reculer jusqu'au péché mortel, c'est être en mauvais état (1).

Mais probablement en beaucoup de ceux qui ne semblent pas progresser malgré la communion fréquente, celle-ci a au moins pour effet de leur faire éviter le péché mortel, auquel dispose le péché véniel réitéré. Si ces chrétiens ne communiaient pas, ils tomberaient dans une faute grave; s'ils n'y tombent pas et s'ils résistent à la tentation, c'est qu'ils progressent encore et méritent par cette résistance.

Si donc l'on évite le péché mortel, ou tout au moins, après ce péché, une mauvaise confession, sans regret suffisant, la communion faite avec une intention droite et pieuse pour résister à la tentation produit au moins une faible augmentation intrinsèque de la charité, qui peut être

(1) Schram, O.S.B., a écrit dans ses *Institutiones theologiae mysticae*, t. II, § CDXXX, p. 125 : « Celebrans non proficiens, de malo statu suo timere potest. Nisi quotidianae vel frequenti celebrationi aut communioni *profectus* in spiritu respondeat, valde timendum est ne celebrans vel communicans, qui se putat esse in gratia, coram oculis Dei in statu peccati existat. Hoc timendum vel maxime est *recidivis* in gravia, quibus dolor et propositum suum merito suspecta esse possunt. Deinde idem timendum est non modice *tepidis*, qui ob venialium contemptum, etiam in ipsa celebratione vel communione, facile in mortalia labuntur, dum minus putant. Denique timendum hoc est *imperfectis*, ne, si non curent sollicite progredi, sensim in foveam degrediantur. Haec sunt peccata occulta et ignorantiae (vincibilis), quae etiam sancti in se timuerunt. Nam si, teste sancta Maria Magdalena de Pazzis (Vit., c. 94), « *una communio, facta cum vero spiritu et sensu, apta est ut faciat animam in magnam vitae perfectionem devenire* », unde ergo miseri nos in tanta frequentia tam parum aut nihil proficimus? »

Ces paroles paraissent à certains bien sévères, et cependant il faut bien tenir compte des péchés indirectement volontaires, suites de notre négligence; nous sommes responsables non seulement du mal que nous faisons, mais de l'omission du bien que nous devrions faire. Ce qui faisait dire au psalmiste (Ps. XVIII, 13) : « *Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me.* » Et saint Paul, pensant au volontaire indirect, écrivait aussi (I Cor., IV, 4) : « *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum; qui autem judicat me, Dominus est.* » Sur le volontaire indirect voir saint Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 6, a. 3; q. 7, ad 3; q. 77, a. 7; II^{a} II^{ae}, q. 46, a. 2, ad 2; q. 64, a. 8; q. 79, a. 3, ad 3; *de Malo*, q. 3, a. 8.

masquée, il est vrai, par les péchés véniels et leurs suites en nous. Il en est ainsi assez souvent, l'augmentation de la charité est *faible*, car par manque de ferveur on ne s'approche pas assez du foyer de grâces toujours nouvelles qu'est l'Eucharistie. Parfois, non seulement cette augmentation est faible, mais *toujours plus faible*, par suite d'une attache croissante au péché véniel.

S'il en est ainsi assez souvent, c'est la conséquence du désordre de cette attache persistante et progressive; mais normalement *chaque communion devrait être plus fervente* et *plus fructueuse que la précédente*, selon la dévotion non pas accidentelle et sensible, mais substantielle et de volonté, qui grandit avec la charité.

Cette doctrine porte des âmes pieuses à se poser la question : Est-ce que par la communion quotidienne j'avance *plus vite* ou *plus lentement* qu'il y a quelques années? Il y a là dans notre vie spirituelle un mystère que Dieu voit à découvert, et sur lequel les hommes portent les jugements les plus divers. Souvent les saints, comme le Curé d'Ars, estiment qu'ils reculent, alors qu'en réalité, par la communion fréquente et leurs mérites, ils marchent toujours plus vite, mais en voyant toujours mieux leur misère. Par contre, plusieurs, qui ne font presque aucun progrès, restent dans la fausse sécurité, qui n'est autre que l'incurie, la négligence de la sanctification et parfois même du salut.

En réagissant contre les jansénistes, qui proscrivaient la communion fréquente, il ne faudrait pas tomber dans l'autre extrême condamné par Innocent XI en cette proposition des laxistes : « La fréquence de la confession et de la communion, même chez ceux qui vivent comme des païens, est un signe de prédestination (1). »

(1) DENZINGER, n° 1206 : « Frequens confessio et communio, etiam in his qui gentiliter vivunt, est nota praedestinationis. »

*
* *

Conditions d'une fervente communion

Pour que la sainte communion produise un effet en nous, il faut la recevoir avec une intention droite et pieuse. Pour faire une *fervente* communion, il faut avoir une foi vive et cet ardent désir qui s'appelle *la faim de l'Eucharistie*. Il n'est pas question ici d'un désir d'ordre sensible, comme certaines consolations que le Seigneur nous accorde parfois, mais d'une aspiration spirituelle, fondée sur cette certitude absolue de la foi surnaturelle que l'Eucharistie est la nourriture qui refait nos forces spirituelles, réchauffe notre cœur, éclaire notre intelligence, fortifie notre volonté, calme nos passions.

D'où vient que nous n'éprouvons pas assez cette faim spirituelle ? — Les médecins disent généralement aux personnes qui ont perdu l'appétit : « Faites de l'exercice. » On peut dire de même au point de vue spirituel : ce qui nous manque c'est *l'exercice*; il faudrait au moins une mortification chaque jour, et peu à peu se développerait l'esprit de sacrifice qui donne la paix et la joie, en faisant mourir progressivement en nous l'égoïsme, l'amour-propre, l'orgueil; ainsi l'amour de Dieu, de Notre-Seigneur et du prochain prendrait de plus en plus la première place en notre âme. Si, par le sacrifice quotidien, cet amour surnaturel grandit, alors nous aurons faim de l'Eucharistie.

En nous rappelant la communion si intime de Marie, dont nous parlions plus haut, avant de nous approcher de la sainte Table, demandons à la sainte Vierge de nous obtenir la grâce qui purifie le cœur, pour que Notre-Seigneur venant en nous n'y trouve pas d'obstacle, mais un vif désir de le recevoir. Alors nous soulagerons sa soif ardente de notre sanctification et de notre salut. Alors dans la communion et l'action de grâces, nous trouverons

vraiment le Cœur eucharistique du Christ, nous comprendrons mieux le prix de l'acte de dilection suprême par lequel il s'est donné à nous dans le saint Sacrement; nous verrons de plus en plus ce qu'il est : « Cœur, aimant nos cœurs, — cœur patient à nous attendre, pressé de nous exaucer, — cœur foyer de nouvelles grâces, — cœur silencieux voulant parler aux âmes. » Rappelons-nous le conseil du bienheureux Grignon de Montfort (1) : au moment de la sainte communion, demandons à Marie de nous faire participer aux sentiments qu'elle avait elle-même quand elle la recevait, de nous obtenir une foi plus vive au mystère de la Rédemption, à la valeur infinie du sacrifice de la Croix perpétué sur l'autel; de nous faire mieux entendre comment la sainte communion doit être une participation chaque jour plus intime à ce sacrifice, c'est-à-dire aux sentiments qu'avait Notre-Seigneur lui-même lorsqu'il s'offrait pour nous sur le Calvaire et à ceux qui sont toujours vivants en son cœur, lorsqu'il ne cesse de s'offrir par le ministère de ses prêtres.

Si nous étions toujours en ces dispositions, chacune de nos communions serait plus fervente que la précédente, et notre marche vers Dieu serait par là même toujours plus rapide, comme nous l'avons vu dans la vie des saints. Ce ne serait pas là quelque chose d'extraordinaire, c'est la voie normale de la générosité, tout comme il est *dans l'ordre de la vie de la grâce* de ne jamais pécher mortellement après le baptême; le péché mortel, si fréquent, hélas! chez les baptisés, est un *désordre absolu*, il tue en eux la vie de la grâce, qui de soi est faite pour durer toujours et s'épanouir dans la gloire. Non seulement après le baptême, la grâce sanctifiante ne devrait jamais être détruite, mais elle devrait jusqu'à notre mort toujours

(1) *De la Vraie Dévotion à la sainte Vierge*, ch. VIII. Manière de pratiquer cette dévotion dans la sainte communion.

augmenter d'autant plus vite que, nous rapprochant de Dieu, nous sommes plus attirés par Lui. En suivant généreusement cette voie normale, les âmes arriveraient bien sûr d'ordinaire à la contemplation aimante des mystères du salut, en particulier du mystère de la sainte messe qui se renouvelle pour nous tous les jours. N'est-ce pas là le sens de la parole de saint Thomas que nous citions au début de ce chapitre : « *Qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere* (1) »? Ceux qui sont en état de grâce doivent grandir spirituellement d'autant plus qu'ils se rapprochent du terme de leur voyage vers l'éternité.

*
* *

Le don de sagesse grandit avec la charité

Avec la charité grandissent toutes les vertus et les sept dons, spécialement le don de sagesse, le plus élevé de tous, qui a une affinité particulière avec la plus haute des vertus (I^{a} II^{ae}, q. 66, a. 2; q. 68, a. 5; II^{a} II^{ae}, q. 45, a. 4, 5).

C'est pourquoi l'apôtre saint Jacques nous apprend à demander cette lumière : *Si la Sagesse fait défaut à quelqu'un d'entre vous, qu'il la demande à Dieu... elle lui sera donnée* (2). « Il faut la demander, dit le B^{x} Grignon de Montfort (3), avec une foi vive et ferme, sans hésiter (4), car celui qui n'a qu'une foi chancelante ne doit pas s'attendre à l'obtenir (5). Il faut la demander avec une foi pure, sans appuyer sa prière sur des consolations sensibles, des visions, ou des révélations particulières. Quoique tout cela puisse être bon et véritable, comme il

(1) S. Thomas, *in Ep. ad Haebreos*, x, 25.
(2) *Jacob.*, i, 5, 6.
(3) *Amour de la divine Sagesse*, 2^{e} P., ch. vi. 2^{e} moyen.
(4) *Jacob.*, i, 6.
(5) *Ibid.*, i, 7.

l'a été en quelques saints, il est toujours dangereux de s'y fier, et la foi est quelquefois d'autant moins pure et méritoire, qu'elle est plus appuyée sur ces sortes de grâces extraordinaires et sensibles. Ce que le Saint-Esprit nous déclare des grandeurs et des beautés de la Sagesse, des désirs que Dieu a de nous la donner et les besoins que nous avons d'elle, sont des motifs assez puissants pour la faire désirer et demander à Dieu, avec toute sorte de foi et d'empressement...

« Le juste ou le sage vit de la foi sans voir, sans sentir... quoiqu'il soit attaqué de doutes et de ténèbres dans l'esprit, d'illusions dans l'imagination, de dégoûts et d'ennuis dans le cœur, de tristesse et d'angoisse dans l'âme. Le sage ne demande point à voir des choses extraordinaires comme les saints en ont vu, ni à goûter des douceurs dans ses prières et dévotions; il demande avec foi la divine Sagesse, et il doit tenir pour assuré qu'elle lui sera donnée (*dabitur ei.* Jacob., I, 5), plus que si un ange était descendu des cieux pour l'en assurer, parce que la Sagesse même a dit : « *Tous ceux qui demandent à Dieu comme il faut obtiennent ce qu'ils demandent* » (Luc, XI, 10). « *Si vous, qui êtes méchants, savez donner de bonnes choses à vos enfants, à plus forte raison votre Père céleste donnera-t-il le bon esprit* (de la Sagesse) *à ceux qui le lui demandent* » (Luc, XI, 13).

« Il faut, de plus, demander la Sagesse avec persévérance. C'est pour l'acquisition de cette perle précieuse, de ce trésor infini, qu'il faut user d'une sainte importunité auprès de Dieu, sans laquelle on ne l'aura jamais... Quiconque veut obtenir la Sagesse, doit la demander jour et nuit, sans se lasser et sans se rebuter. Bienheureux sera-t-il, s'il l'obtient après dix, vingt, trente années de prières, et même une heure avant de mourir...

« Voici uneprière formulée par le Saint-Esprit pour la demander :

« *Dieu de mes pères, Seigneur de miséricorde, qui avez fait tout par votre parole... donnez-moi cette Sagesse qui est assise auprès de vous, sur votre trône, et ne me rejetez pas du nombre de vos enfants... Envoyez-la de votre sanctuaire qui est dans le ciel... afin qu'elle soit et qu'elle travaille avec moi et que je sache ce qui vous est agréable... Car c'est par la Sagesse, ô Seigneur! qu'ont été guéris tous ceux qui vous ont plu dès le commencement* » (Sap., IX).

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER

Introduction

La théologie spéculative et la mystique s'éclairent mutuellement. Pourquoi nous avons surtout pris pour guides saint Thomas et saint Jean de la Croix. . . . . p. 1

Ire PARTIE

L'Amour de Dieu pour nous, la réponse qu'il demande et le mystère de la Croix

Ch. I. — *L'Amour de Dieu pour nous et la réponse qu'il attend* . . . . . p. 27

Le précepte suprême : quel est son fondement? (p. 27) — La droite raison nous dit que nous devons aimer Dieu, auteur de notre nature, par-dessus tout (p. 30). Le fondement de notre amour surnaturel de Dieu : l'Amour qu'il a pour nous comme auteur de la grâce (p. 36), comme Rédempteur (p. 38). — La bonté divine communicative d'elle-même dans les mystères de la Trinité, de la Création, de l'Incarnation rédemptrice, de l'Eucharistie (p. 40). — L'Amour de Dieu pour nous demande une réponse. Celle faite par les saints (p. 50); celle que nous devons faire (p. 53).

Ch. II. — *Le Problème de l'Amour pur.* . . . . . p. 61

I. *Position du problème* : Notre amour de Dieu sera-t-il toujours entaché d'amour-propre? L'amour pur est-il possible, et, s'il l'est, quel est son rapport avec l'amour de soi, qui semble être le fond de nos tendances naturelles? (p. 64) Les erreurs contraires à éviter (p. 67).

II. *La conception de saint Bernard et de Richard de Saint-Victor.* Les caractères de l'amour ardent : son désintéressement, sa violence, ses saintes folies, par lui-même il suffit (p. 77). — Difficulté qui reste à résoudre : quel est le rapport de cet ardent amour désintéressé avec nos inclinations naturelles et en particulier avec l'amour de soi (p. 101).

III. *La conception de saint Thomas.* Principe de solution : par nature nous sommes inclinés à aimer Dieu plus que nous-mêmes (p. 107). — Conséquence : En aimant bien la partie supérieure de lui-même, l'homme aime plus encore son Créateur, et cesser de vouloir notre propre perfection serait nous détourner de Dieu (p. 119). — Confirmation de cette doctrine par la solution des difficultés (p. 136).

IV. *L'attraction universelle des corps et celle des esprits.* — Saint Thomas et Newton (p. 150).

CH. III. — *L'amour de Dieu et l'habitation de la sainte Trinité en nous* . . . . . p. 163

I. *La présence spéciale de la sainte Trinité dans les justes.* L'Écriture et la théologie. — L'opinion de Vasquez, celle tout opposée de Suarez; supériorité de la conception de saint Thomas (p. 165).

II. *Qu'est dans les justes la connaissance « quasi expérimentale » de Dieu présent en eux,* dont parle saint Thomas? (p. 183) — *Les Missions invisibles* (p. 192).

Notes : Expérience et quasi-expérience (p. 196). — Que penser d'une saisie immédiate de Dieu dans l'ordre naturel (p. 199).

CH. IV. — *L'Amour de Dieu et le mystère de la Croix.* p. 206

I. *La plénitude de grâce causa en Notre-Seigneur un ardent désir de la croix* pour l'accomplissement parfait de sa mission rédemptrice (p. 208). — La personnalité du Verbe fait chair (p. 208). — La plénitude de grâce (p. 210). — Le désir de la Croix et de notre salut dans la prédication du Sauveur (p. 211). — *Pondus crucis et pondus gloriae* (p. 215). — Le motif de l'Incarnation (p. 217). — L'heure de Jésus (p. 220).

II. *En son accablement Jésus conserve une paix profonde*, fruit de la plénitude de grâce qui déborde pendant la Passion. — (Les sept paroles (p. 224). — Comment Jésus a-t-il pu garder cette paix? (p. 229). — Il conserva sur la Croix la vision béatifique (p. 232). — La souffrance de Notre-Seigneur fut la plus grande de toutes celles qu'on peut endurer en cette vie (p. 239). — L'union en lui de la plus profonde tristesse et de la paix parfaite et rayonnante (p. 243). — La souffrance et la paix du Christ, loin d'être contraires, s'harmonisaient admirablement (p. 251). — La grande leçon du Calvaire : Toute la tendresse et toute la force de l'amour, *Fortis est ut mors dilectio* (p. 255).

CH. V. — *L'Amour de Dieu et le corps mystique du Christ* . . . . . p. 263

Qu'est-ce que le Corps mystique du Christ? (p. 264). — Comment se fait l'incorporation au Christ (p. 267). — La Communion des Saints (p. 273).

IIe PARTIE

L'Amour de Dieu et la mortification

CH. I. — *Ce que doit être la mortification, sa nécessité* . . . . . p. 285

CH. II. — *Les suites du péché originel* . . . . . p. 301

CH. III. — *Les suites de nos péchés personnels.* . . p. 316

CH. IV. — *Deux formes d'examen de conscience* . . p. 329

CH. V. — *L'élévation infinie de notre fin surnaturelle et la mortification de « l'activité naturelle »* . . . . . p. 341

Ch. VI. — *L'imperfection* : Le moindre bien n'est pas un mal, mais chacun selon sa condition doit tendre à la perfection de la charité. p. 360

Ch. VII. — *La fleur de la mortification* : La virginité consacrée à Dieu. . . . . p. 390

IIIe PARTIE

Les lois du progrès de l'Amour de Dieu

Ch. I. — *L'augmentation de la charité et les actes méritoires* . . . . . p. 409

Ch. II. — *La diminution de la ferveur de la charité par le péché véniel* . . . . . p. 426

Ch. III. — *Le progrès spirituel normal et la communion quotidienne* . . . . . p. 433

Par elle ce progrès devrait être en principe non seulement uniforme, mais toujours plus rapide. Chaque communion devrait être substantiellement plus fervente que la précédente (p. 434). — Ce que fut la communion de la sainte Vierge (p. 436). — Ce qu'est celle des âmes attardées (p. 439). — Conditions d'une fervente communion (p. 444). — Le don de sagesse grandit avec la charité (p. 446).

Imprimerie E. Aubin et Fils, à Ligugé (Vienne). — 12-29.

247.04
G193

44099

GARRIGOU-LAGRANGE, R., O. P.
AUTHOR

L'Amour de Dieu et la
TITLE
Croix de Jésus Tome I

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	Newport Hurst	
	STORAGE - CBPL	

44099